

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ  
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОКЪ

ТОМЪ 6 (XII)

НОВАЯ СЕРІЯ



ХВ

# ХРИСТИАНСКІЙ ВОСТОКЪ

СЕРІЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНІЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВЪ АЗІИ И АФРИКИ

ТОМЪ 6 (XII)

НОВАЯ СЕРІЯ



ХВ



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ  
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМ 6 (XII)

НОВАЯ СЕРИЯ

НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА В КУЛЬТУРЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА: ПЕРЕВОД,  
КОММЕНТАРИЙ, ПОЭТИЧЕСКАЯ ОБРАБОТКА»  
(Государственный Эрмитаж, 14.09.2011 – 16.09.2011)

ИЗДАТЕЛЬСТВО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
«ИНДРИК», МОСКВА  
2013

**УДК 281.5**

**ББК Э37-39(5)-117.3+Э37-39(6)-117.3**

**X 92**

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета  
Государственного Эрмитажа*

Главный редактор

*М. Б. Пиотровский*

Заместитель главного редактора (Государственный Эрмитаж)

*А. Д. Притула*

Заместитель главного редактора (ИВИ РАН)

*И. Г. Коновалова*

Редакционная коллегия

*В. Н. Залесская*

*Р. Н. Кривко*

*А. Г. Маштакова (ответственный секретарь)*

*Е. Н. Мещерская*

*В. Л. Мыц*

*Н. Н. Селезнев*

*Б. Л. Фонкич*

Редакционный совет

*С. Б. Адаксина*

*Г. В. Вилинбахов*

*Митрополит Иларион (Алфеев)*

*А. Я. Каковкин*

*Г. М. Кессель*

*И. П. Медведев*

*А. В. Муравьев*

*Е. К. Пиотровская*

*Ю. А. Пятницкий*

*С. А. Франузов*

*А. Л. Хосроев*

*Sebastian Brock*

*Alessandro Mengozzi*

*Martin Tamcke*

Ответственные редакторы тома:

*А. Г. Маштакова*

*А. Д. Притула*

Фотографы: *В. С. Теребенин, Ю. А. Молодковец, И. Э. Регентова,  
С. В. Суетова, Л. Г. Хейфец*

ISBN 978-5-93572-491-7

# СОДЕРЖАНИЕ

## ОТ РЕДАКЦИИ

Наследие и наследники «Христианского Востока» (М. Б. Пиотровский) .....	9
--	---

## СТАТЬИ

### ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ: БЛИЖНИЙ ВОСТОК

#### SEBASTIAN BROCK

In search of St Ephrem .....	13
Appendix 1. A brief guide to the main editions and translations of the works of St Ephrem .....	25
Appendix 2. Index of first lines of mimre.....	52
Appendix 3. Index of first words of madroshe in CSCO and Lamy .....	55
Appendix 4. Index of <i>QOLE</i> for Ephrem's <i>Madroshe</i> .....	68

#### HIDEMI TAKAHASHI

The Poems of Barhebraeus: A Preliminary Concordance .....	78
Appendix 1. Table 1: Poems of Barhebraeus and Bar Ma'dani Arranged by the Order in Huntingdon 1 .....	86
Appendix 2. Table 2: Poems of Barhebraeus and Bar Ma'dani Arranged by Incipits .....	124

#### ALBERTO RIGOLIO

Aristotle's Poetics in Syriac and in Arabic Translations: Readings of "Tragedy" .....	140
--	-----

#### NIKOLAI N. SELEZNYOV

Franks and Eastern Christian Communities: A Survey of their Beliefs and Customs by an Arabic-Speaking Coptic Author (MS Mingana Chr. Arab. 71) .....	150
---	-----

#### ALESSANDRO MENGOLZI, LUCA B. RICOSSA

Folk Spontaneity and Pseudo-Teretismata in East-Syriac Soghiyāthā: Resurrection, Joseph and His Mistress, 'Tell me Church!', Moses and Jesus, and Great Rome ....	162
--	-----

#### MARTIN TAMCKE

How Does One Write a Saint's Life? Reflections on the Biography of Isho'yahb III ascribed to Ḥenanisho' I .....	181
--	-----

#### GRIGORY M. KESSEL

An East Syriac Book in the Library of St. Catherine's Monastery on Sinai: the Case of the Monastic Collection M20N from the 'New Finds' .....	185
--	-----

А. Д. ПРИТУЛА Қамйс Бар Қардāхē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг .....	216
Н. С. СМЕЛОВА, Н. А. ЛИПАТОВ-ЧИЧЕРИН Георгий, архиепископ Дамасский: самозванческая и-нтрига в истории отношений Маронитской Церкви и Святого Престола в середине XVI в. ....	244
YURY N. ARZHANOV The Arabic Version of the Syriac Gnomologies "On the Soul" by Mubaššir b. Fātik .....	312
А. Г. МАШТАКОВА Представления о Мелхиседеке в «Пещере сокровищ» .....	323
С. А. ФРАНЦУЗОВ Из истории Эфиопской Церкви: письмо эччеге Феофила лейтенанту Мулаццани .....	331

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ:  
ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ КРУГ

А. А. АЛЕКСЕЕВ Коммуникативный конфликт как стилистический прием в Евангелии от Иоанна .....	341
А. Ю. ВИНОГРАДОВ Судьба города людоедов на Христианском Востоке .....	351
АНИСАВА МИЛТЕНОВА Сказание о двенадцати снах царя Шахиншахи: новые данные .....	362
Р. Н. КРИВКО Славянские служебные минеи как источник по византийской гимнографии .....	378
ИСКРА ХРИСТОВА-ШОМОВА Старославянская синонимия в ранних переводах служб святым в праздничных и служебных минеях .....	391

ИСКУССТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

С. Б. АДАКСИНА, В. Л. МЫЦ Партенитская базилика в X–XI вв. (первый этап существования памятника) .....	401
---	-----

PIOTR Ł. GROTOWSKI	
Metagraphe in Byzantine Art.....	504
В. Н. ЗАЛЕССКАЯ	
Византийская торевтика из Малой Азии рубежа X–XI веков в свете завещания Евстафия Воилы (1059 г.) .....	526
А. Я. КАКОВКИН	
Евангельские сюжеты и персонажи на коптских тканях .....	534
М. Г. КРАМАРОВСКИЙ	
Солхат: Аллах и Мессия в культуре крымской улицы XIV в.....	559

### ЗАМЕТКИ

DMITRY F. BUMAZHNOV	
A School for the Solitary: The Monastic Reading in St. Isaac of Nineveh .....	577
Е. К. ПИОТРОВСКАЯ	
Славяно-русские кодексы Евангелий в коллекции Н. П. Лихачева из архива Санкт-Петербургского института истории РАН.....	584
Л. ХОПЕРИЯ, Т. ЦЕРАДЗЕ	
Грузинские рукописи духовного содержания из коллекции Санкт-Петербургского Института Восточных рукописей и их значение (по следам новых изысканий) .....	591
А. А. МУСАКАЕВА	
Брактеат Анастасия .....	610
В. С. МИНАСЯНЦ	
Намогильные камни-кайраки с крестами и сирийскими надписями, хранящиеся в Археологическом фонде Государственного музея истории Узбекистана АН РУЗ.....	615

### РЕЦЕНЗИИ

<i>E. van Donzel, A. Schmidt. Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's quest for Alexander's wall. Leiden, Boston: Brill, 2010 (Brill's Inner Asian library; v. 22). 271 p. (П. В. Башиарин)</i> .....	631
--	-----

<i>G.G. Blum. Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2009 (Orientali Biblica et Christiana. Band 17). S. 718 (П. В. Башарин) .....</i>	640
<i>The Gospel According to John in the Byzantine Tradition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. XLVIII + 273 p. (А. А. Алексеев) .....</i>	647
<i>Творогов О. В. Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог. М.; СПб. 2008. 141 с. (Е. К. Пиотровская) .....</i>	657
<i>Балканский сборник к XXII международному конгрессу византинистов. София, 22–27 августа 2011 г. СПб., 2011. 303 с. + 228 ил. (Е. К. Пиотровская) .....</i>	658
<i>Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида Апокалипсис Баруха, Сентенции Меландра. СПб., 2011. 239 с. (А. Д. Притула) .....</i>	661
<i>Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 55 (2009). 401 с.; № 58 (2010). 417 с.; № 61 (2012). 377 с. Париж–Москва (А. Д. Притула) .....</i>	661
<i>Евгений Барский. «Зардошт, он же Бārūx писец» // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 61 (2012). С. 109–122. Париж–Москва, Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы (А. Д. Притула) .....</i>	665

## ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

<i>И. П. МЕДВЕДЕВ Академик Ф. И. Круг о статусе хранителя эрмитажных коллекций (из истории Эрмитажа) .....</i>	671
<i>MICHEL VAN ESBROECK Nino, Théognosta et Eusthate : un dossier hagiographique oriental des IVe-Ve siècles. ....</i>	678
<i>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....</i>	739

## НАСЛЕДИЕ И НАСЛЕДНИКИ «ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА»

Когда мы решили возродить «Христианский Восток», то предполагали, что он будет выходить часто и регулярно, небольшими выпусками, как это было в классическую эпоху существования журнала. Получилось не совсем так. Вместо журнала выходит серия больших сборников и монографий, неразрывно связанных теперь с конференциями, на основе которых формируются следующие сборники серии. Так сложилось в ходе практической деятельности, но мне представляется, что это как раз и соответствует реальности, в которой короткие и оперативные сообщения легко публикуются и распространяются в интернете. Большая книга, в какой-то мере подведение итогов и свидетельство солидности, приобретает новое ученое и даже эстетическое значение. И сегодня мы представляем очередную Книгу.

В первом выпуске «Христианского Востока» (1912) опубликована записка В. Н. Бенешевича, Н. Я. Марра и Б. А. Тураева о необходимости такого издания. Этот текст является прекрасным образцом русской научной прозы, радующим чистой прозрачностью слов и аргументов. Ситуация и задачи, которые там описаны, очень интересно соотносятся с сегодняшним днем. В мире и сейчас есть активное движение по исследованию восточного христианства, с явным западным и даже католическим уклоном. Давно преодолено пренебрежительное отношение к Христианскому Востоку и Византии, чему, надо отметить, особенно способствовали грандиозные выставочные проекты в США, Европе и России. Однако Восток христианский остается отдельной темой, особо важной для России, для ее научных традиций и для ее сегодняшних культурных забот. Для России начала века были актуальны сюжеты, связанные с православием среди арабов, вопросы культуры Армении и Грузии. Сегодня они снова оказываются очень важными и даже практически острыми. «Христианский Восток» может и должен стать новым мостом, восстанавливающим многие важные связи, утерянные в конце XX века. Удивительно, но, как и прежде, важным оказывается «облегчение и объединение русских трудов, направленных на изучение Христианского Востока». Исследований и исследователей сейчас много, много выходит прекрасных книг и периодических изданий, связи с миром весьма активны. Тем не менее остается свободной важная академическая ниша, демонстративно декларирующая верность традициям знаменитого журнала, гордости нашей науки и культуры.

В Записке говорилось о том, что «русские ученые (...) очень далеки от служения практическим целям». Сегодня это следует понимать не как узкую ограниченность, но как открытость всем народностям, всем оттенкам вероисповедания, и разнообразным проявлениям духовной жизни «не только с точки зрения чисто исторической, но и по отношению к современности, поскольку последняя помогает понять историю». Вот этот тезис кажется мне особенно важным. Ко всем традиционным сюжетам у нас может быть особый подход, определенный традицией российского востоковедения, столь ярко определенной словами В. Р. Розена, которые цитируются с почтением в записке.

Российская традиция особого внимания к изучению связей и взаимных образов Востока и Запада, христианства и нехристианства определена историческими особенностями нашей науки и нашей культурной истории. Они живы и сегодня и продолжают быть особым ориентиром для нашего издания. Ориентиром являются и многие классические работы, опубликованные в эталонном для нас «Христианском Востоке». Для меня самого это и «Карл Великий и Харун ар-Рашид» В. В. Бартольда, и непревзойденная статья И. Ю. Крачковского о «Благодатном огне». Это лишь немногие образцы взвешенного и строгого подхода и к источникам, и к выводам. Сегодня это важно даже стилистически. А статья М. А. Ростовцева и сегодня может быть ориентиром для возрождаемой русской археологической активности в Святой Земле.

Деятельность нового «Христианского Востока», издания, конференции, учебные курсы, публичные лекции представляется нам сегодня одним из практических стержней для объединения научного творчества многих научных учреждений. Особая роль должна принадлежать традиционно взаимоувязанным Эрмитажу, Институту восточных рукописей и Восточному факультету Санкт-Петербургского университета. Государственный Эрмитаж на протяжении XX века выработал особую манеру обращения с восточнохристианским наследием, увязывающую русскую, византийскую, кавказскую, средне- и ближневосточную сферы культурной жизни. Эрмитажные выставки и конференции и далее станут организационным поводом для координации активности в сфере изучения Христианского Востока в духе, который давно принят и признан в России. Авторы «Записки» пишут о том, что одним из сотрудников журнала будет уже покойный тогда епископ Порфирий Успенский, неопубликованные труды которого так подходили для нового издания. Даже эта позиция актуальна сегодня. Предыдущий выпуск нашей серии был посвящен памяти И. Ю. Крачковского, великого арабиста, чей вклад в изучение восточного христианства был для него принципиально важным. Эмоционально стимулирующим остается он сегодня и для нас. Многие из великих отечественных востоковедов еще ждут того, чтобы мы оценили и представили их миру именно как создателей российской школы изучения Христианского Востока.

Сегодняшняя геополитическая ситуация, политическое разделение России и христианского Востока, смертельная угроза существованию христианской культуры на Ближнем Востоке вообще, сложение массовой культуры с религиозными аспектами и многое другое делают нашу тематику неожиданно сверхактуальной. Это и полезно, и вредно. В этом сложном мире путеводителем для соответствующих сложных решений нам служат заветы, традиции, воспитание и вкус наших предшественников и учителей, сохранивших генетическую память науки и тогда, когда «Христианский Восток» издавался, и тогда, когда такого издания не было. Российская академическая научная традиция на самом деле никогда не прерывалась. Мы приглашаем всех наших друзей и ученых коллег на наши и ваши страницы.

*М. Б. Пиотровский*

*16.06.2013*



## Статъи



# IN SEARCH OF ST EPHREM <sup>1</sup>

St Ephrem, the 17<sup>th</sup> centenary of whose birth we are celebrating, is a name with which we are all extremely familiar, but what do we really know about him? And, more importantly, why is he someone whom we should not simply commemorate, but also someone to whose wisdom and insight we today in the twenty-first century also need to listen and pay attention? These are the two questions which I should like to explore here.

On the surface, we appear to be very well informed about Ephrem's life, with a lot of evidence available: there is a fairly detailed biography and there are also some supposedly autobiographical poems in which the poet speaks directly about himself. Besides these sources, we also have a very large body of writings which are transmitted under his name. Furthermore, we also have an iconographical tradition which portrays him. All these sources indeed combine to provide the standard picture of St Ephrem with which most people are familiar today, but one needs to stand back and ask some questions, 'Is the picture of St Ephrem which we get from these sources a true one? Are these sources in fact reliable from a historical point of view? What are their credentials?'. Only when we have found some answers to these questions can we go on to attempt to build up a more reliable portrait of the man.

First, then, we need to do some detective work, which involves taking a critical look at the sources that we have for the life of St Ephrem, and among these the most important would, on the surface, seem to be the biography, which comes down to us both in Syriac and in Greek<sup>2</sup>. What does this biography tell us? In outline it is as follows:

Ephrem was born to pagan parents; as a young man, he was thrown out of the house by his father, a pagan priest, for talking to a Christian. He then met Jacob, of bishop Nisibis, and in due course accompanied him to the Council of Nicaea. Later, when the Persian king besieged Nisibis, Ephrem's prayers effected a miraculous cloud of mosquitos which attacked the enemy's elephants and horses, causing them to retreat. When the emperor Jovian made peace with the Persians, Ephrem, still a catechumen, had to leave Nisibis along with other Christians. Before he comes to Edessa, he receives baptism at the age of eighteen. In Edessa he first works in the public baths, but on the advice of a monk whom he happens to meet, he joins the monks

<sup>1</sup> Originally published in *Saint Éphrem. Un poète pour notre temps* (Patrimoine syriaque, Actes du Colloque XI; Antelias: Centre d'Études et de Recherches Orientales; 2007), pp. 11–25.

<sup>2</sup> Two different manuscripts of the Syriac have been published: Vatican syr. 117 in P. Benedictus and J.E. Assemani, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia* III (Rome, 1743), pp. XXI–LXIII; and Paris syr. 235 in P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* III (Paris/Leipzig, 1892), pp. 621–65. There is an important study by J. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (unpublished dissertation, Catholic University of America, Washington DC, 1988); Amar also uses British Library Or. 9384.

and hermits living on the mountainside to the west of Edessa. There he wrote many books, and acquired disciples. Hearing the fame of St Basil he sets out to visit him, but goes to Egypt on the way (!); there he meets St Bishoi. He then travels to Caesarea to meet St Basil, who ordains him deacon. Back in Edessa he combats many heresies, and to do so he takes up Bardaisan's practice of propagating doctrine through sung poetry. When St Basil wanted to make Ephrem a bishop, Ephrem pretends to be mad, and so avoids this. His last years fell in the reign of the pro-Arian emperor Valens; the people of Edessa resisted the emperor's religious policy, and Ephrem wrote a poem in praise of their true faith. St Basil is said to have died while Ephrem was still alive; Ephrem's own death occurred shortly after a famine in Edessa, during which he had rebuked the rich for hoarding grain. Interspersed into the account of his life are various miracles and visions (to one of the visions we shall come back briefly, later on).

The Syriac biography is transmitted to us in at least five different manuscripts<sup>3</sup>, each with slightly different contents, and sometimes with a different ordering of events, although the main outlines of the story remain the same<sup>4</sup>. From a historical point of view, two glaring anachronisms stand out at once: first, St Basil is known to have died several years after Ephrem's death, and not before it. The second is the statement (in Ch.9) that Ephrem, aged either 18 or 28 (the manuscripts differ over this), was baptised after he had left Nisibis. Since Nisibis was handed over to the Persian in the peace treaty of 363, this makes it hard to see how Ephrem could have served under St Jacob of Nisibis, who died in 338 before he might even have been born (let alone accompany Jacob to the Council of Nicaea in 325!); it would also be very embarrassing for our present celebration if the information in the biography were true, for it would place Ephrem's birth in either 335 or 345, and not *circa* 306, which would mean that we should have waited for another thirty or forty years in order to celebrate the 17<sup>th</sup> centenary of his birth!

It is, however, a third anachronism in the biography which provides us with the date after which the biography must have been written. At one point in the biography (Ch.11) mention is made in passing of the river Daisan, and how it flowed *around* the city of Edessa. It is known, however, that in Ephrem's day the Daisan flowed *through* the middle of the city, and it was only after severe floods in 525 that the river's course was diverted around the edge of the city<sup>5</sup>. This means that the author of the biography must have been writing at some time *after* the diverting of the river; accordingly, it is certain that the author must have been writing in the early sixth century, thus at least some 150 years after St Ephrem's death in 373. In fact it does not take long to discover that the Syriac biography is built up out of a

<sup>3</sup> Beyond those mentioned in note 1, there is Damascus Patr. 12/17, St Petersburg (N. V. Pigulevskaya, Catalogue no. LI), and Sinai Syriac (New Finds) Fragment 53 (the oldest witness, 10<sup>th</sup> cent.).

<sup>4</sup> A preface found only in British Library Or. 9384 (of AD 1892) claims that the author got his information from a disciple of Ephrem; since the biography cannot have been written before the sixth century (see below), this claim can be ignored.

<sup>5</sup> For this, see J. B. Segal, *Edessa 'the Blessed City'* (Oxford, 1970), pp. 187–188.

number of different sources, many of which can be dated well into the fifth century, and some are probably even later<sup>6</sup>.

In view of all this, it is clear that we need to treat the information in the biography with great circumspection, from a historical point of view. There is of course the possibility that it may, here and there, have preserved old and reliable material, but this would appear to be fairly minimal.

There is one source that it is worth looking at here: this concerns the visit to St Basil in Cappadocia. The encounter between these two great fourth-century saints occupies several chapters in the biography. The episode is a particularly interesting one, since it is possible to see how the story has come about and how it has grown over time. Chapter 27 of the biography tells how Basil was expounding the text of the opening chapter of Genesis, concerning the six days of Creation. Verse 2 of this chapter has posed a problem both to ancient translators and to modern ones: is the *ruah elohim*, which hovers over the primordial waters, to be translated 'spirit of God', or 'wind of God'. The biography states that St Basil opted for the former, identifying the 'spirit' with the Holy Spirit, telling his congregation 'I learned this from a Syrian' – who is then identified as St Ephrem. This in fact raises a problem, since it is clear from St Ephrem's own writings that he took a different view, specifically stating that the 'spirit' of the second verse of Genesis was *not* to be identified as the Holy Spirit.

What the biographer says about St Basil's interpretation and its source being 'a Syrian', however, is perfectly correct, for in fact the whole passage turns out to be closely based on the Syriac translation of Basil's Greek Commentary on the Six Days of Creation. Basil's Commentary, however, does not go on to say who the 'Syrian' was. The identity of Basil's informant was thus left open for speculation, both among writers of Late Antiquity and among modern scholars. The identification of the Syrian with St Ephrem, found in the Syriac biography of Ephrem, was in fact taken over from a Greek biography of St Basil, attributed to Amphilochius of Iconium. It is interesting that another person who supported the identification of the 'Syrian' with Ephrem was Severos, patriarch of Antioch, who will have been living at much the same time as the author of the biography. It is only in very recent years that the true identity of St Basil's 'Syrian' has come to light: he is Eusebius of Emesa, an older contemporary of St Ephrem, who had been born in Edessa and so knew Syriac, even though he wrote in Greek (though this only comes down to us in an Armenian translation)<sup>7</sup>.

For a whole variety of reasons, including the presence of several chronological anachronisms, it seems likely that this identification of Basil's 'Syrian' with Ephrem – wrong, as it turns out – was the inspiration behind the whole episode of Ephrem's

<sup>6</sup> See especially B. Outtier, 'S.Ephrem d'après ses biographies et ses oeuvres', *Parole de l'Orient* 4 (1973), pp. 11–33; also my 'St Ephrem in the eyes of later liturgical tradition', *Hugoye* [www.syrcom.cua.edu/Hugoye] 2:1 (1999), especially Appendix II there.

<sup>7</sup> For the discovery of the correct identification, see L. van Rompay, 'L'informateur syrien de Basile de Césarée', *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), pp. 245–251.

visit to Basil. And for quite different reasons, it is likely that Ephrem's travel to Egypt to visit St Bishoi is equally unhistorical.

Before leaving the biography, there is one other aspect that needs to be mentioned. The biography describes Ephrem as an ascetic monk who lived as a hermit outside Edessa<sup>8</sup>. In the mainstream iconographical tradition St Ephrem is regularly portrayed in the same way, as a monk. Studies in recent decades of the early monastic tradition in Mesopotamia have made it quite clear that in Ephrem's day the two Egyptian monastic ideals, the eremitical life of St Antony, and the cenobitic life of St Pachomius, had not yet reached Mesopotamia. Instead, Mesopotamia had developed its own individual variety of the consecrated life, which could be designated as 'proto-monasticism': in contrast to Egyptian ideal of withdrawal into the desert, in Mesopotamia the consecrated life was normally lived within the community, whether the village or the town: these are the famous *bnay* and *bnoth qyomo*, best known from Aphrahat's Sixth Demonstration. Aphrahat also describes the *bnay qyomo* by another term, *ihido*. By the sixth century, when the biography of St Ephrem was evidently written, *ihido* indeed meant 'solitary, hermit', but in the fourth century it meant something very different, and the idea of 'solitary' was not present; instead, *ihido* had a variety of other important connotations: primarily, the *ihido* was a follower of Christ the *ihido*, the 'Only-Begotten', but at the same time the term also had the connotations of 'single-mindedness' and 'single' in the sense of celibate. Ephrem clearly knew the term *ihido* in this sense and it is to be found in a number of his writings that are certainly genuine. It is very possible, though not provable, that he himself was an *ihido*, someone who had undertaken an ascetic vow or promise (sometimes termed a *qyomo*). It would seem that Ephrem's transformation into the more familiar figure of a monk was due to this shift in the meaning of *ihido* that took place between the fourth and the early sixth century.

This new identity has proved very influential: with one exception (to which I shall shortly return), medieval icons, manuscript illuminations and wall paintings depicting St Ephrem regularly portray him dressed in a monastic habit. In the sixteenth/seventeenth century, when there was a fashion among Greek iconographers, of depicting the death of St Ephrem, the background is regularly filled with small scenes meant to emphasise Ephrem's former eremitical life-style<sup>9</sup>. Then in the seventeenth and eighteenth century, when his writings were published in western Europe, first just in Latin and Greek translations, then in Syriac as well, the frontispieces to the editions present the reader with the standing figure of St

<sup>8</sup> For the misleading character of this aspect of the biography's account, see especially S.H. Griffith, 'Images of Ephrem. The Syrian Holy Man and his Church' *Traditio* 45 (1989/90), pp. 7–33; and J. Amar, 'Byzantine ascetic monachism and Greek bias in the Vita tradition of Ephrem the Syrian', *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), pp. 123–156.

<sup>9</sup> An illustration of this is given in S.P. Brock (ed.), *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage* (Rome, 2001), III, p. 41.

Ephrem in monastic habit<sup>10</sup>. This tradition continues up to the present day wherever St Ephrem is portrayed<sup>11</sup>.

Mention was made earlier that there is one exception to this monastic portrayal of St Ephrem. This is to be found in the very earliest depiction of the saint, on a tenth-century icon at St Catherine's Monastery on Sinai. The icon is divided into four scenes, three of which concern the conversion of king Abgar of Edessa by the apostle Addai. But lower down on the right are two standing figures, identified in an inscription as St Basil and St Ephrem. St Ephrem is here depicted as a deacon, not a monk<sup>12</sup>. That St Ephrem was a deacon is indeed stated in the Syriac biography (where he is said to have been ordained by St Basil – which poses considerable chronological problems); the same information, however, is also given in a much earlier, and more reliable, source, namely the *Lives of Illustrious Men* by the famous biblical scholar Jerome, writing in 392, only 19 years after Ephrem's death. Since the portrayal of St Ephrem in monastic dress is definitely an anachronism, whereas his depiction as a deacon is likely to be historically correct, there would be a lot to be said for encouraging modern iconographers to follow the tradition of the tenth-century icon of St Catherine's Monastery, as well as the more familiar one of St Ephrem portrayed as a monk.

It would, however, be wrong for us to blame the sixth-century biographer of St Ephrem for giving us a historically misleading picture of St Ephrem: he was certainly not writing for the benefit of the modern historian who wants to know what the historical Ephrem was like. Instead, his aim in writing the biography was to make Ephrem relevant to contemporary readers, and to depict him in terms that would be familiar to them. One might compare his aims to those behind to-day's productions of Shakespeare's plays in modern dress. By the early sixth century much had changed since Ephrem's lifetime; two of these changes, in particular, explain a number of features in the biography that turn out to be unhistorical. Firstly, Egyptian-style monasticism had by then completely replaced the old Mesopotamian proto-monasticism of Ephrem's day, and so this would have been completely unfamiliar to sixth-century readers. Moreover, Egyptian monasticism enjoyed immense prestige, with the various writings about it, such as Palladius' *Lausiac History*, enjoying huge popularity (as one can see from the large number of sixth century manuscripts of it that survive). Given this popularity of the Egyptian monastic tradition, the sixth-century biographer of St Ephrem needed to provide a connection between it and his saint: he achieved this by having Ephrem visit St Bishoi. From a historical point of view, this belongs to legend, not fact; but on a symbolic level, by contrast, this is entirely justified, since it is a way of indicating a genuine connection at a deeper level.

<sup>10</sup> An outline of the reception history of St Ephrem in Europe is given in my 'The changing faces of St Ephrem as read in the West', in J. Behr, A. Louth and D. Conomos (eds), *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (Crestwood NY, 2003), pp. 65–80.

<sup>11</sup> An example, dated 1835, is illustrated in *The Hidden Pearl*, III, p. 24. Modern icons of St Ephrem continue this tradition.

<sup>12</sup> An illustration of this is given in *The Hidden Pearl*, II, p. 49.

Exactly the same can be said of the visit to St Basil. By the sixth century the prestige of the Greek cultural world had grown enormously in the eyes of Syriac writers, and one can justifiably speak of a hellenization of much of Syriac literary culture as having taken place in the course of the sixth century. It was thus important for the sixth-century biographer to provide a link, again on a symbolic level, between St Ephrem and a contemporary Greek saint and writer of comparable stature. The identification of Basil's 'Syrian' informant with Ephrem provided a convenient link and focal point, around which to hang the narrative of the visit to Caesarea.

Once it is accepted that St Ephrem's travels to Egypt and Cappadocia serve a symbolic, rather than historical, purpose, then we are able better to appreciate the role of the various miracles and visions which are to be found in the biography. Particularly beautiful, and readily capable of being appreciated by a modern reader, is the story of his vision of a vine sprouting from his tongue, reaching up to the sky and producing myriads of clusters and bunches of grapes – his *mimre* and his *madroshe*<sup>13</sup>.

While the sixth-century biography served its purpose well enough at the time, and has continued to do so for many centuries, it does not really offer much help to the modern reader who would like to get back to the fourth-century Ephrem, the real St Ephrem. This is not the place to examine the small number of sources earlier than the sixth-century biography, and in any case the information they give us is very limited. Likewise the various texts, such as the Testament of Ephrem, that claim to be autobiographical, have been shown not to be genuine Ephrem.

What in fact emerges is that there are very few details about Ephrem's life that we do know for certain. Contrary to the sixth-century biography, where his father is a pagan priest, a passing remark in one of Ephrem's genuine poems implies that both his parents were Christian. He certainly served under a series of bishops of Nisibis, beginning with Jacob (who died in 338), and in the Nisibene *madroshe* he celebrates these men. He will also have witnessed various Persian sieges of Nisibis, one of which, when the Persians flooded the area surrounding the city, Ephrem describes vividly, comparing Nisibis to Noah's Ark<sup>14</sup>. In the peace treaty of 363, when Nisibis was handed over by the Romans to the Persians, Ephrem became a refugee, having to leave Nisibis along with the rest of the Christian population. The last ten years of his life were spent in Edessa, where he will have become much more directly involved in the theological controversies of his day. Jacob of Serugh's panegyric of Ephrem speaks of his initiative in starting up choirs of women, and this must certainly be historically correct, since a number of Ephrem's poems are written specifically for women to sing. This, however, is an aspect I shall be speaking about later on in our conference, so I shall say no more here about it. It seems

<sup>13</sup> The episode is in fact borrowed from the Syriac translation of Palladius' *Lausiac History* (Ch. 40). It is not found in Palladius' Greek text (dating from c. 420), but was introduced into the Syriac translation of another Greek source, namely, a collection of Sayings of Desert Fathers.

<sup>14</sup> Nisibene *madroshe*, 1.



likely that St Ephrem died on 9<sup>th</sup> June 373, although there are slight differences in the dates given in the various sources<sup>15</sup>.

While we must of necessity be content with only a small amount of information about Ephrem's actual life, we can resort to his writings in order to discover something about his message. Here, however, we again have a problem at the outset: a huge number of writings under Ephrem's name has come down to us in many different languages. How can we know which are genuine? Which will allow us to extract from them some idea of his true vision of creation and of salvation history?

Once again, we need first of all to look at the vast ocean of materials from a chronological perspective, since attributions of writings to St Ephrem increased as time went on. Anonymous writings, in particular, attract famous names, and here the fact that one of the Syriac poetic metres is known as the metre of St Ephrem did not help, since almost anything in that metre could get falsely attributed to Ephrem.

A second difficulty lies in the observable fact that after about the eighth or ninth century certain writings, especially those of older authors, including Ephrem, ceased to be copied in full; instead, they were excerpted and selections were made. One dramatic result of this can be seen in the medieval liturgical tradition. *Madroshe*, usually expressly attributed to Ephrem, feature regularly in the Night Office (Lilyo) throughout the liturgical year. Quite a number of these can today be identified as genuine Ephrem, but we never find any of Ephrem's *madroshe* here in a complete form: isolated stanzas are selected, and quite often re-ordered in a different sequence. In some cases we even find stanzas from several different *madroshe* combined and mixed together. Needless to say, these rearrangements sometimes alter the character of a poem quite significantly<sup>16</sup>.

Fortunately there is a remedy to these difficulties, and for it we have to thank a remarkable Syrian Orthodox abbot of the early tenth century, Mushe of Nisibis, abbot of the Monastery of the Yoldat Aloho of the Syrians, in the desert of Sketis, between Alexandria and Cairo. Mushe had to spend several years in Baghdad sorting out the tax affairs of the monasteries in Egypt, and while he was waiting for official responses to his requests, he went around collecting up old Syriac manuscripts. When he eventually returned to his monastery he had amassed some two hundred and fifty old manuscripts, and these formed the basis for one of the finest Syriac monastic libraries of the Middle Ages. As recent discoveries of wall-paintings in the monastery's church indicate, the monastery had always had both Syrian and Coptic monks, but in the early seventeenth century the supply of Syrian Orthodox monks evidently dried up, and the monastery became exclusively Coptic Orthodox. For us today this could be said to have had a fortunate consequence, since in the eighteenth century the Vatican Library was able to acquire a large number of these Syriac manuscripts, seeing that the monastery no longer had a practical interest in them; and then in the nineteenth century, the British Museum was likewise able to acquire a great many more of the monastery's Syriac manuscripts; these are now one of the glories of the British Library.

<sup>15</sup> This would seem to be the more reliable date, rather than the 15<sup>th</sup> June, stated in the biography.

<sup>16</sup> Examples of all these different fates are given in my 'The transmission of Ephrem's *madrashe* in the Syriac liturgical tradition', *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 490–505.

Since it is very rare for manuscripts earlier than about the eleventh or twelfth century to survive in other parts of the Middle East, the preservation, thanks to the dry Egyptian climate, of a large number of fifth- to eighth-century manuscripts at this monastery has proved to be of the utmost importance, not only for our knowledge of Ephrem's writings, but also for early Syriac literature as a whole, seeing that, in Ephrem's case, it is only in these early manuscripts that we have collections of his poems in their complete form<sup>17</sup>.

An important beginning in publishing this rich new resource was made, shortly after its acquisition by the Vatican Library, by members of the famous Maronite Assemani family who were studying or working in Rome at the time. The great six-volume edition of Ephrem's works, covered Greek texts attributed to Ephrem as well as Syriac, but it was only the three Syriac volumes, published between 1737 and 1743, that were of true significance, seeing that here, after a break of nearly a millennium, the complete forms of many of Ephrem's poems were once again reproduced and made available, this time in printed form. European Syriac scholarship was still in its infancy at that period, so the edition appears not to have made very much impact, and it was only in the nineteenth century, with the acquisition by the British Museum of further early Syriac manuscripts that European scholars really made a start on the serious study of Ephrem's poetry. In fact it was not until the second half of the twentieth century that Ephrem's works have finally received reliable editions. In the case of his poetry, this is thanks to Dom Edmund Beck, who steadily produced editions, based on the earliest manuscripts available (several are dated to the sixth century), for the *Corpus of Oriental Christian Writers*, published in Leuven (Belgium) between 1955 and 1979.

It is only through these editions of Ephrem's poems in their complete form that the true stature of Ephrem, both as a poet and as a theologian, begins to emerge. Thus it is only now, in our own lifetimes, that we are in a position to encounter the real St Ephrem, who has hitherto had to hide behind the misleading medieval tradition where his genuine works had been sadly abbreviated and where many mediocre poems 'in the metre of Ephrem' had misleadingly been attributed to him. Here it is significant to note that several recent studies of Ephrem's thought, based on Beck's editions, have already begun to indicate something of Ephrem's stature as a thinker, comparing his approach to that of modern philosophers such as Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur<sup>18</sup>.

On Ephrem as a poet I shall be quite brief, since his reputation has always been well known: appreciation of his poetic skill was already shown in antiquity, in the delightful image of the vine growing out of his tongue, with its clusters of grapes, to

<sup>17</sup> The significance, for early Syriac literature as a whole, of Mushe's manuscripts is brought out in my 'Without Mushe, where would we be? Some reflections on the transmission of Syriac literature', *Journal of Eastern Christian Studies* [= Symposium Syriacum VIII] 56 (2004), pp. 15–24.

<sup>18</sup> See R. Murray, 'The theory of symbolism in St Ephrem's theology', *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6), pp. 1–20; T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le syrien* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit XVI; Kaslik, 1988); K. den Biesen, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought* (Diss. Nijmegen, 2006). A comparison of Ephrem's approach with that of Charles Bernard in his *Théologie symbolique* (Paris, 1978) could also prove fruitful.

which I made reference earlier, which is to be found in the addition made to the Syriac translation of Palladius' chapter on Ephrem in his *Lausiaca* History, before it was taken up by the sixth-century Syriac biography. It is in his *madroshe*, above all, that Ephrem shines out as a poet of consummate ability; in these he employed more than fifty different metres, some of an extremely complex structure. He is also a master of subtle word play, something that can unfortunately never be successfully reflected in translation<sup>19</sup>. Without any doubt Ephrem can justly be described as the best poet of early Christianity, outstripping by quite a long way, in my opinion, even his nearest Greek rival, the sixth-century poet Romanos (who in fact originated in Homs, and who may well have been able to read Syriac, thus having access to the poems, not only of Ephrem, but also of his own near contemporary, Jacob of Serugh).

Rather than dwell on his poetry (which indeed can only be properly appreciated in its original Syriac), I should like here to give a greater emphasis to Ephrem's role as a theologian and as a religious thinker. In the modern world, and above all in the Western modern world, one does not expect to find theology expressed in poetry, seeing that prose is the regular vehicle for this. Of course there is plenty of religious poetry in different languages, but to employ poetry as a vehicle for presenting a creative theological vision is something very different. This, however, is precisely what Ephrem does: what he offers his readers is a way of looking at the created world in a manner that brings out the interconnections, not only between every part of the created world, animate and inanimate, but also between creation and the Creator. In other words, he seeks to bring out the inter-connectedness – and hence the inter-dependence – of everything and everyone. Once these interconnections, on both the horizontal and the vertical plane, are properly perceived, right action becomes an imperative: this means responsible action by human beings towards the rest of creation, in other words, towards the environment; and moral action by one human being towards another. Ephrem's world view is essentially very much in harmony with the best modern ecological thinking<sup>20</sup>. He also expresses on a spiritual and moral level, a world view that would appear to have interesting analogies with some modern understandings of sub-atomic physics. This is of course an area where I am totally incompetent, but it so happened that, when I was in the course of writing a small book on Ephrem's spiritual world vision<sup>21</sup>, I read Fritjof Capra's *The Turning Point* (1982), a book for the layman on modern developments in scientific understanding of the cosmos. Here Capra pointed out that the universe was no longer to be seen as some sort of machine composed

<sup>19</sup> Several aspects of Ephrem's poetic artistry have been well brought out by A.N. Palmer in a number of articles, e.g. "A Lyre without a Voice". The poetics and politics of Ephrem the Syrian', *Aram* 5 (1993), 371–399.

<sup>20</sup> For this aspect of Ephrem, see my 'Humanity and the natural world in the Syriac tradition', *Sobornost/Eastern Churches Review* 12 (1990), 131–142; R. Murray, 'The Ephremic tradition and the theology of the environment', *Hugoye* [www.syrcom.cua.edu/Hugoye] 2:1 (1999); and J. Naduvilezhham, 'The eco-spiritual vision of St Ephrem', *Christian Orient* 24 (2003), 134–139.

<sup>21</sup> *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of St Ephrem* (Rome, 1985; Kalamazoo, 1992); see pp. 167–168 of the 1992 edition (there are French, Italian, Arabic and Romanian translations).

of a multitude of separate items; rather (I quote his words), it ‘has to be pictured as one indivisible dynamic whole whose parts are essentially interrelated and can be understood only as patterns of a cosmic process’, where ‘the behavior of any part is determined by its non-local connections to the whole’. While I was reading Capra’s book I was very struck to discover that, *mutatis mutandis*, Ephrem had been saying exactly the same thing sort of thing, but on a spiritual plane.

How then does Ephrem express this remarkably holistic view of creation? Ephrem greatly dislikes definitions in religious discourse, since these put boundaries (‘fines’, in Latin) around the infinite; they give the impression of limiting the limitless. Accordingly, instead of proceeding with the help of a carefully defined set of terms, Ephrem employs a completely different set of tools, in the form of paradoxes, paradigms, analogies, and symbols. The most important term that he uses is, in Syriac, *rozo*. Syriac inherited the word from earlier Aramaic, where it features in the biblical book of Daniel; there it simply means ‘secret’, and the word itself is a loanword from Iranian. In Syriac, however, it has a much richer and more extended range of meanings. In the Syriac New Testament it translates Greek *mysterion*, ‘mystery’, and the plural *roze*, like the Greek plural *ta mysteria*, refers par excellence to the Divine Mysteries of the Qurobo, or Eucharist. One certainly finds this sense in Ephrem, but for him *rozo* is more frequently a relational term, in that it points to some divine reality, which Ephrem usually simply calls ‘truth’ (*shoro*); in this relational sense *rozo* can usually best be translated in English as ‘symbol’; however, one immediately needs to stress that ‘symbol’ is not to be understood in the weak sense, common in contemporary English, where the symbol is essentially different from the reality it points to. Instead, for Ephrem (and for his contemporaries writing in Greek), the symbol is ontologically linked to the divine reality it points to: inherent in the *rozo* there is what Ephrem calls ‘the hidden power’ (*haylo kasyo*).

*Roze* are everywhere, both in ‘the Book (*ktobo*)’, that is, Scripture, and in the Natural World (*kyono*):

Wherever you turn your eyes, there is God’s symbol,  
whatever you read, there you will find his types.

(*Madroshe* on Virginity, 20:12).

Their purpose in the first place is to serve as the means through which God discloses himself to his creation, seeing that humanity is totally incapable of crossing over the chasm’, as Ephrem calls it, that exists between Creator and creation:

If God had not wished to disclose Himself to us  
there would not have been anything in creation  
able to elucidate anything at all about Him.

(*Madroshe* on Faith, 44:7).

Ephrem is always very emphatic about the importance of God’s gift to human beings of freewill; as he points out in the following quotation,

Any kind of adornment that is the result of compulsion  
is not genuine, for it is merely imposed.  
Herein lies the greatness of God's gift (of freewill),  
than a person can adorn himself of his own accord,  
in that God has removed all compulsion.

(Nisibene *Madroshe* 16:11)

Thus God's manifestation of himself to humanity by means of these *roze* does not force itself on human beings, for they lie hidden: what is required in order to see them is the interior eye of faith. According to an understanding of optics current in Ephrem's day, the physical eye, is enabled to see through the presence of light in it; Ephrem's interior eye functioned in a similar way: in order to see, it required, not light, but faith. And faith is what gives life to the soul:

Just as the body keeps alive by means of the soul,  
so too does the life of the soul depend on faith;  
if it denies, or becomes divided by doubt, it becomes a mere corpse.

(*Madroshe* on Faith 80:1)

The *roze*, or symbols, pointers to God and to divine reality, are present everywhere, available to everyone, but for them to become apparent and meaningful there needs to be an initial response of faith, so that the interior eye is enabled to perceive the *roze*. Furthermore, for the interior eye to function properly by the light of faith, it needs to be kept pure, that is unclouded by sin and wrongdoing: only then will it be in a position to become 'luminous' (*shfitho*).

Once the interior eye has acquired an initial awareness of the presence of the *roze*, this has the effect of increasing faith, so that the interior eye is enabled to see the *roze* more and more clearly – and in ever greater numbers. At one point Ephrem humorously cries out for help as he finds he is drowning in *roze*:

This Jesus has made so many symbols  
that I have fallen into the sea of them!

(Nisibene *Madroshe* 39:17)

Since many *roze*, especially those in the Old Testament, point to Christ, the Word of God incarnate, Ephrem speaks of him as being the hermeneutical 'key' that opens 'the hidden treasury of *roze*, that is, of mysteries, or symbols' (*Madroshe* on Virginity 5:16): *roze* become fully meaningful once the Word of God has become embodied.

Besides faith, another essential element in all human response to the divine initiative is the presence of an attitude of love, thus reciprocating the love shown by the Creator to his creation in providing the *roze* in the first place as a means by which humanity might gain a knowledge of God:

Your fountain, Lord, is hidden  
from the person who does not thirst for You;  
Your treasury seems empty  
to the person who rejects You.  
Love is the treasurer  
of Your heavenly treasure store.

*(Madroshe on Faith 32:3)*

The absolute need for an attitude of love on the part of the individual human in his or her quest for 'Truth' is brought out in another poem by means of the image of a bird needing both wings to fly. Truth stretches down from the divine world, while Love stretches up; only when divine Truth is met by human Love can they fly together:

Truth and Love are wings which cannot be separated,  
for Truth, without (the response of) Love, is unable to fly (down),  
and so too, Love without Truth is unable to soar up:  
their yoke is one of harmony.

*(Madroshe on Faith 20:12)*

If, however, someone tries to approach Truth, or divine reality, with the wrong attitude, then this will prove futile:

A person who seeks after Truth with a grudging spirit  
cannot gain knowledge even if he actually encounters it,  
for envy has clouded his mind,  
and he does not get any the wiser,  
even if he grabs at that knowledge.

*(Madroshe on Faith 17:1)*

Ephrem also sees right attitude as being equally essential on, as it were, a horizontal level, as well: in the relationships between human beings, and between human beings and the environment (in Ephrem's terminology, the rest of creation). Since human beings are endowed with free will, they have the possibility all the time of making good or bad choices in all their actions: the consequences of wrong choices, of injustice, have can have unexpected consequences. Ephrem expresses this through the biblical example of Jezebel (1 Kings 21), who in order to get hold of some property, got some people to make false accusations against the owner, Naboth, as a result of which he was put to death:

Because Jezebel defrauded Truth,  
the earth refused its produce,  
the womb of the earth held back, as a reproof,  
the seeds that the farmer had lent it:  
the earth suffocated the seeds within itself

because its inhabitants had deceitfully held back truth.

(*Madroshe* on Virginity 7:3)

Reduced to its basic elements, St Ephrem's message is that the divine initiative, in creating the world and endowing human beings with free will, requires a right response on the part of human beings; and that response needs to be rooted in a sense of both justice and love. While this response, rooted in love and justice, must start out on a vertical plane, as it were, between the individual human person and God, in order to be meaningful, the rootedness in justice and love and needs equally to be found on a horizontal level, between different human beings, and between human beings and their environment. What St Ephrem is offering us is an essentially sacramental view of the created world, which is just as relevant today as it was in his own lifetime. Had St Ephrem lived today he would hardly have been surprised at the ecological crisis in which the modern world finds itself involved, in view of the abusive and exploitative way in which modern man has acted in the past – and all too often continues to do so in the present too. But let St Ephrem have the final word:

In his Book Moses described  
the creation of the natural world,  
so that both the natural world and the Book  
might testify to the Creator:  
the natural world, through humanity's use of it,  
the Book through his reading of it.

(*Madroshe* on Paradise 5:2)

## APPENDIX 1.

### A BRIEF GUIDE TO THE MAIN EDITIONS AND TRANSLATIONS OF THE WORKS OF ST EPHREM <sup>1</sup>

Although St Ephrem (c. 306–373) undoubtedly ranks as the greatest of all Syriac creative writers, his extensive works have only become available in reliable editions within the last thirty or so years, thanks above all to the labours of Dom Edmund Beck OSB. Beck accompanied his editions in the great Louvain Corpus of Oriental Christian Writers (CSCO) with a German translation<sup>2</sup>, but for the English, French and Italian readers there is unfortunately no complete translation of Ephrem's works available. The aim of this summary guide is two-fold: firstly to list the contents of the main editions, indicating where the older editions have now been replaced by better ones in the CSCO (or else-

<sup>1</sup> An earlier form of this Brief Guide was published in *The Harp* (SEERI) 3:1–2 (1990), pp. 7–29. Another version will be found in the entry on Efreem Sirin in *Pravoslavna Enciklopedija* 17 (2009).

<sup>2</sup> For this reason I have not given references to the older German anthologies by S. Euringer and A. Rücker; for these, see K. den Biesen's *Bibliography of Ephrem the Syrian* (Grove in Umbria, 2002; 2nd edition, Lulu, 2011), titles 463–465 [references here and below are to the title numbers in the first edition; these correspond to the numbers in brackets in the second edition]

where); and secondly to provide information concerning translations in English, French and Italian, where available. At the end, four Appendices are provided: 1: a table of works attributed to Ephrem<sup>3</sup> and published in CSCO and other recent editions, indicating what modern translations exist; 2: an index of first lines of the *mimre*; 3: an index of first words of the *madroshe*; 4: an index of the *qole* which are indicated for the *madroshe*.

The main editions, with their contents, are listed in chronological order, as follows:

I. OLDER EDITIONS PARTLY REPLACED BY CSCO

- Rome edition (1732–1746)
- Overbeck (1865)
- Lamy (1882–1902)
- Rahmani (no date)

II. CSCO AND OTHER MODERN EDITIONS.

- A. Prose
- B. Artistic Prose
- C. Verse, *Mimre* (*Sermones*)
- D. Verse, *Madroshe* (*Hymni*).

If a text in one of the older editions of Section I has subsequently been reedited in CSCO or elsewhere, then reference to modern translations (if they exist) will be found under the reedition, listed in Section II (cross references to reedited texts are always given). In Section II references to other older editions, beyond those listed in Section I, are normally excluded. Secondary literature, in the form of studies of particular texts, is not included; for this, see above all the excellent *Bibliography of St Ephrem of Ephrem the Syrian*, by K. den Biesen,<sup>4</sup> and the periodic bibliographies of Syriac studies in *Parole de l'Orient*<sup>5</sup>. Den Biesen's *Bibliography* is organised as follows:

– Classification of the Titles; this includes, as sections 17–173, a list of Ephrem's works in Syriac (not all of which are genuine) ; since these entries conveniently list all editions, translations and studies, the appropriate section number (introduced by #) is given for each item in I–II below (if a work listed in I is re-edited in II, den Biesen's number is only given under the latter).

<sup>3</sup> This guide is *not* directly concerned with questions of authenticity, though an indication is given in cases where the attribution to Ephrem is definitely incorrect; this applies especially with some of the *mimre*.

<sup>4</sup> Giove in Umbria, 2002 (available from ephrem\_bibliography@hotmail.com).

<sup>5</sup> In vols 4, 10, 14, 17, 23, 29 and 33; those in vols 4, 10, 14 and 17 (covering 1960–1990) are also published in a combined form as a separate volume, *Syriac Studies: a Classified Bibliography (1960–1990)* (Kaslik, 1996). The bibliography for 2006–2010 will appear in a future number of *Parole de l'Orient*.



– Editions.

– Titles exclusively dealing with Ephrem.

– Titles partly dealing with Ephrem.

– Titles incidentally dealing with Ephrem.

– Appendices: these list the contents of the main pre-20<sup>th</sup> century editions of Ephrem's works, in Syriac, Greek and Armenian. The page numbers of these Appendices for the Roman edition, Overbeck and Lamy are given for convenience below, in I.

Another useful survey of the different editions of Ephrem's works and their manuscript basis is provided by J. Melki in *Parole de l'Orient* 11 (1983), 3–88.

The following abbreviations are used for main editions and collections of translations:

*Bride* = S.P. Brock, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches* (Moran Etho 6; Kottayam, 1994 and Piscataway, 2010).

*Brief Outline* = S.P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature* (Moran Etho 9; Kottayam, 1997).

Burgess (a) = H. Burgess, *Select Metrical Hymns and Homilies of Ephrem Syrus* (London, 1853).

Burgess (b) = H. Burgess, *The Repentance of Nineveh: a Metrical Homily on the Mission of Jonah by Ephrem Syrus* (London, 1853).

Cassingena-Trevédy = F. Cassingena-Trevédy, *Éphrem de Nisibe. Hymnes Paschales* (Sources Chrétiennes 502; Paris, 2006).

Cerbelaud = D. Cerbelaud, *Éphrem: 'Célébrons la Pâque' (Hymnes sur les Azyms, sur la Crucifixion, sur la Résurrection* (Paris, 1995).

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Leuven).

de Francesco, = I. de Francesco, *Efrem il Siro. Inni pasquali* (Lecture cristiane del primo millennio 31; Milan, 2001).

ET = English translation.

FT = French translation.

*Garland* = *A Garland of Hymns from the Early Church*, translated by S.P. Brock (St Athanasius' Coptic Publishing Center; Mclean Virginia, 1989).

GT = German translation.

Gwynn = J. Gwynn (ed.), *Selections translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian...*, in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 13 (Oxford/New York, 1898).

*Harp of the Spirit* = S.P. Brock, *The Harp of the Spirit. 18 Poems of St Ephrem*, (Studies Supplementary to Sobornost; 2nd edition, London, 1983). [French tr. by D. Rance, 1991; Italian tr. by M. Nin, *L'arpa del spirito* (Rome, 1999); Arabic tr. , Cairo, 1989].

*Hugoye* = *Hugoye: Journal of Syriac Studies* [<http://syrcom.cua.edu/Hugoye>]

Ica = I. Ica, *Sfantul Efrem Sirul. Imnele Paresimilor, Azimelor, Rastignirii si Ivnieri* (Sibiu, 1999).

IT = Italian translation.

Lamy = T.J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* (4 volumes; Ma-lines, 1882–1902).

*Le saint prophète Élie* = *Le saint prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité Orientale 53; Abbaye de Bellefontaine, 1992).

LT = Latin translation.

*Luqote* = S.P. Brock, *Luqote d-mimre d-'al ktobay qudsho/Eight Mimre on Biblical Themes* (Bar-Hebraeus Verlag, 1993).

Malan (a) = S.C. Malan, *Meditations for every Wednesday and Friday in Lent on a Prayer of St Ephraem...* (London, 1859).

Malan (b) = S.C. Malan, *Repentance: chiefly from the Syriac of S. Ephraem, and other Eastern Sources* (London, 1866).

McVey = K. McVey, *Ephrem the Syrian. Hymns* (Classics of Western Spirituality; New York, 1989).

Morris = J.B. Morris, *Select Works of S. Ephrem the Syrian* (Oxford, 1847).

Nin = M. Nin, *Efrem de Nisibis. Himnes i homilies* (Clàssics del Cristianisme 68; 1997).

Overbeck = J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque Opera Selecta* (Oxford, 1865).

Palmer (a) = A.N. Palmer, 'The Merchant of Nisibis: Saint Ephrem and his faithful quest for union in numbers', in J. den Boeft and A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* (Supplement 22 to *Vigiliae Christianae*; Leiden, 1993), pp. 167–233.

Palmer (b) = A.N. Palmer, '“A lyre without a voice”. The poetics and politics of Ephrem the Syrian', *Aram* 5 (1993), pp. 371–99.

Palmer (c) = A.N. Palmer, 'Words, silences, and the silent word: acrostics and empty columns in Saint Ephrem's Hymns on Faith', *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 129–200.

Palmer (d) = A.N. Palmer, 'A single human being divided in himself: Ephraim the Syrian, the man in the middle', *Hugoye* 1:2 (1998).

Palmer (e) = A.N. Palmer, 'The influence of Ephraim the Syrian', *Hugoye* 2:1 (1999).

Palmer (f) = A.N. Palmer, 'Restoring the ABC in Ephraim's cycles on Faith and Paradise', *Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003), pp. 147–94.

*Prose Refutations* = C.W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, I–II (London, 1912, 1921).

Roman Edition (RE) = P. Mobarak (Benedictus) and S.E. Assemani, *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine* (6 volumes; Rome, 1732–46). [The Syriac volumes are cited as vols IV–VI].

Rouwhorst = G.A.M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*, I–II (Supplements to *Vigiliae Christianae* 7:1–2; Leiden, 1989).

*Select Poems* = S.P. Brock and G. Kiraz, *Select Poems of Ephrem: vocalized Syriac and English* (Provo, 2006).

*Selected Prose Works* = E.G. Mathews and J. Amar, *St Ephrem the Syrian. Selected Prose Works* (The Fathers of the Church 91; Washington DC, 1994).

*Ship of Treasures* = R. Beshara, *Mary, Ship of Treasures* (Brooklyn NY 1988).

*Sogiatha* = *Sogiatha. Syriac Dialogue Hymns*, translated by S. P. Brock (The Syrian Churches Series 11; Kottayam, 1987).

*Spirituality* = S.P. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition* (Moran Etho 2; Kottayam, 1989; 2<sup>nd</sup> edn 2005).

*Treasurehouse* = S.P. Brock, *A Treasurehouse of Mysteries: Explorations of the Sacred Text through Poetry in the Syriac Tradition* (Crestwood NY, 2012).

It should be noted that this Guide does not include ancient translations, and is for the most part confined to modern translations in English, French, German and Italian<sup>6</sup>.

## I. OLDER EDITIONS, PARTLY REPLACED BY CSCO

### **Roman Edition** (1732–1746). [den Biesen, pp. 361–5]

This monumental work, entitled *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, is in six volumes, but only the last three contain the Syriac texts (with Latin translation, often very free and unreliable), edited by P. Mobarak (Benedictus) and S.E. Assemani. A very useful index to this edition, indicating the manuscript sources (where these could be identified) was provided by F.C. Burkitt, in his *S. Ephrem's Quotations from the Gospels* (Texts and Studies VII.2; 1901), pp. 6–19.

The Syriac texts contained in volumes IV–VI are as follows:

IV, pp. 1–115, 194–235: Commentary on Genesis and Exodus. This has been reedited by Tonneau in CSCO 151–2.

IV, pp. 116–93, 236 – V, p. 315: Scholia on the Old Testament extracted from the *Catena Severi* [##122–49]<sup>7</sup>. It is uncertain what, if any, of this material genuinely belongs to Ephrem (much is definitely not by him). Lamy (II, cols. 103–310) provides some further materials.

V, pp. 316–395: *Sermones Exegetici*. Some of these have been reedited by Beck in CSCO, as follows:

318–29 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church 45–50, 35–7).

338–59 = CSCO 305–6 (*Sermones* I, iv, vi, v).

359–87 = CSCO 311–12 (*Sermones* II, i).

Those not reedited in CSCO correspond to den Biesen ##116–120; of these #117 is the well-known Maronite and East Syriac hymn *Nuhro*; #119 (*aloho hab yulfono*) has been republished by Mor Julius Cicek in *Kapo d-habobe* (Monastery of St Ephrem,

<sup>6</sup> If a recent translation exists, older translations in that language are not normally listed; references to these can be located through consulting ##17–173 in den Biesen's *Bibliography*.

<sup>7</sup> On this see D. Kruisheer, 'Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus', in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256; Rome, 1998), pp. 599–605, and B. ter Haar Romeny, 'The identity formation of Syrian Orthodox Christians, as reflected in two exegetical collections', *Parole de l'Orient* 29 (2004), pp. 103–21.

Holland, 1977), pp. 6–11, and it also features in the East Syriac Hudra (ed. P. Bedjan, I, pp. 498–501; ed. T. Darmo, I, pp. 769–72)<sup>8</sup>; there is an improved edition of #120 in P. Zingerle, *Chrestomathia Syriaca* (Rome, 1871), pp. 254–75.

V, pp. 396–436: *De Nativitate Sermones*. These Nativity Hymns have been reedited by Beck in CSCO 186–7.

V, p.437-end: *Sermones Polemici adversus Haereses*. These Hymns against the Heresies have been reedited by Beck in CSCO 169–70.

VI, pp. 1–164: *De Fide, adversus Scrutatores Hymni*. These Hymns on Faith have been reedited by Beck in CSCO 154–5.

VI, pp. 164–208: *De Fide*. These *mimre* (or *Sermones*) on Faith have been reedited by Beck in CSCO 212–13.

VI, pp. 209–24: *Adversus Judaeos*. This *mimro* has been reedited by Beck in CSCO 311–12 (*Sermones* II, iii).

VI, pp. 225–359: *Necrosima* [#33]. These await a critical edition and their attribution to Ephrem is dubious.

ET of some of the *Necrosima* in Burgess (a):

2 = Burgess no. VIII

9 = no. VII

13 = no. IX

17 = no. XVI

25 = no. VI

28 = no. XIV

32 = no. XIII

34 = no. IV

35 = no. V

36 = no. I

37 = no. III

42 = no. XIII

43 = no. II

48 = no. XXVI

49 = no. XIX

57 = no. XXI

59 = no. XII

60 = no. XX

61 = no. X

69 = no. XXII

74 = no. XVIII

81 = no. XV

82 = no. XI

IT : A. Paggi, *Inni funebri de S. Efreem Siro tradotti dal testo siriano* (Firenze, 1851).

<sup>8</sup> In the third volume of the Greek/Latin part of RE, a Latin translation of this will be found (III, pp. 569–70; CPG 4083).

FT of no. 21 in E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église* (Paris, 2<sup>nd</sup> edn, 1944), in the anthology on pp. 215–23.

№. 5 is part of Hymns on Julian Saba 3:2,1; 4:1; 1–4; 1:2,1, 3; 2:2; 4:13. №.10 = P. Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (Paris/Leipzig, 1906), II, pp. 886–90 (under Ephrem's name). №. 12 is reedited by Beck in CSCO 320–1 (*Sermones* III.iii). №. 23 = opening (only) of Hymns on Julian Saba 7:1. No 24 = Hymns on Julian Saba 18:1–4, 6, 10, 12, 17–18, ?, 9, ?, 22, ?, ?. №. 27 is cited in Sinai Syr. 10 as belonging to the Fenqitho of the Confessors and the Departed<sup>9</sup>. №. 58 consists of Nisibene Hymns 52:1–2; 53:1; 68:1, and 52:3–6.

VI, pp. 359–66: *De Libero Arbitrio*. These have been reedited by Beck in CSCO 198–9 (Hymns on the Church 2–3, 13, 6).

VI, pp. 367–561: *Paraenetica* [#36]. Of these 76 texts the following have been reedited by Beck:

- no. 1 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church 34),
- nos. 2–3 = CSCO 305–6 (*Sermones* I, vii–viii).
- nos. 17, 20 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church 15, 23).
- nos. 75–6 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church 29–30).

For translations of texts reedited in CSCO see below; ET of other *Paraenetica*: no. 2 = Malan (b), pp. 13–50.

- no. 14 = Malan (a), pp. 209–14.
- no. 26 = Malan (a), pp. 202–8.
- no. 30 = Burgess (a), no. XXVII.
- no. 32 = Burgess (a), no. XXIII.
- no. 41 = Burgess (a), no. XXVIII.
- no. 45 = Burgess (b), pp. 180–92.
- no. 49 = Burgess (b), pp. 192–200.
- no. 54 = Burgess (a), no. XXXIV.
- no. 55 = Burgess (a), no. XXX.
- no. 58 = Burgess (a), no. XXXI.
- no. 59 = Burgess (a), no. XXXII.
- no. 64 = Burgess (a), no. XXIV.
- no. 65 = Burgess (a), no. XXV.
- no. 66 = Burgess (a), no. XXXIII.
- no. 67 = Malan (a), pp. XV–XVI.
- no. 70 = Malan (a), pp. 232–4.

Nos 39, 51–2, 62–3, 66–7 and 69–70 are found in both the Maronite *Shehimto* (Weekday Office), as *sughyotho*, and in the East Syriac *Hudra* as *teshbhatha*; ET of these in S. Brock, 'Some early witnesses to the East Syriac Liturgical tradition', *Journal of Assyrian Academic Studies* 18 (2004), 9–45, esp. 19–45<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> For Sinai Syr. 10, see the introduction to the Index of *qole*.

<sup>10</sup> On p. 22 I failed to note that *Nuhro dnah l-zaddiqe* is found in RE, V, p. 330 (under *Sermones exegetici*).

VI, pp. 562–98: *De Paradiso Eden*. These Hymns on Paradise have been reedited by Beck in CSCO 174–5.

VI, pp. 599–end: *De Diversis Sermones*. Of these 18 texts the following have been reedited by Beck:

no.1 = CSCO 186–7 (Hymns on the Nativity 2).

nos.2, 4–12 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church 51, 26–7, 5, 25, 52, 31–2, 28, 33).

no.3 = CSCO 363–4 (*Nachträge*, pp. 39–42).

no.13 = CSCO 320–21 (*Sermones* III, i).

no.16 was reedited by A. Haffner, ‘Die Homilie des heiligen Ephräm von Syrien über das Pilgerleben’, *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.* Bd 135, Abh. 9 (Wien 1896)<sup>11</sup>.

no.17 = part of a *mimro* in fact by Isaac of Antioch, reedited in Lamy IV, 147–86, and P. Bedjan, *Homiliae Sancti Isaaci Syri Antiocheni* (Paris/Leipzig, 1903), pp. 49–70 (Hom. 6).

no.18 = Lamy IV, cols. 265–356, and Beck CSCO 305–6 (*Sermones* I, ii).

### Overbeck [den Biesen, pp. 375–6]

J.Overbeck’s *S.Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque Opera Selecta* (Oxford 1865) contains the following works ascribed to Ephrem (Overbeck provided no translations):

pp. 3–20: *Carmina adversus Julianum*. These Hymns against Julian have been reedited by Beck in CSCO 174–5.

pp. 21–58: *Ad Hypatium adversus Haereses Tractatus Primus* [#162]. This is the first of five prose discourses addressed to Hypatius; the remaining four were published by Mitchell in his S.Ephraim’s *Prose Refutations*, I (with an English translation of all five discourses): see further, below. GT of this first discourse by E. Beck, ‘Ephraems Brief an Hypatios übersetzt und erklärt’, *Oriens Christianus* 58 (1974), pp. 76–120.

pp. 59–73: *Ad Hypatium, Manetem, Marcionem et Bardaisanem Tractatus Secundus*. This is the opening of the second discourse addressed to Hypatius; it was reedited in full by Mitchell.

pp. 74–104: *Commentarii (Turgame)* [#109–13]. These five prose texts have been studied and translated into French by T.Jansma in a series of articles in *L’Orient Syrien* 5–6 (1960–1961); Jansma considered only the third (pp. 88–94, on the plagues of Egypt) to be by Ephrem, though he thought that the fifth (pp. 99–105, on fasting) might be by a disciple of Ephrem. At least two of the others are translations from Greek, and so cannot be by Ephrem.

pp. 105–112: *De Misericordia Divina Tractatus Primus et Secundus* [#60]. These take the form of short dialogues between Ephrem and a disciple. FT of the first

<sup>11</sup> According to den Biesen # 107, this was reedited by Beck in *Sermones* IV.i; this however is incorrect.

- by B. Outtier, 'Des discours de saint Éphrem méconnus', *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 121–28. They could well be genuine Ephrem (thus Outtier).
- pp. 113–31: *Epistola ad Montanos*. This Letter to ascetics living in the mountains was reedited by Beck in CSCO 334–5 (*Sermones* IV, III).
- pp. 132–6: *Argumentum e Tractatu contra Bardesanem*. This consists of parts of a *mimro* against Bardaisan. [#161]
- pp. 137–58: *Testamentum S.Ephraemi*. The Testament of Ephrem has been reedited by Beck in CSCO 334–5 (*Sermones* IV, iv).
- pp. 339–50: *Hymni de Paradiso*. This supplements the Roman Edition (VI, pp. 562–98), but the whole cycle of the Hymns on Paradise has now been reedited by Beck in CSCO 174–5.
- pp. 351–4: *Anonymi Hymnus*. This hymn, which seems to be genuinely Ephrem's, has been reedited by Beck in CSCO 174–5, under the title *De Ecclesia*.
- pp. 355–61: *S.Ephraemi Homilia de Regis Victoris Constantini Baptismo* [#156]. This verse homily on the Baptism of the Emperor Constantine is in fact by Jacob of Serugh, and not Ephrem; Overbeck's text represents just an excerpt, and the full text has subsequently been edited by A.L. Frothingham, *L'Omelia di Giacomo di Sarug sul Battesimo di Costantino Imperatore* (Reale Accademia dei Lincei, 279; Memorie, III.viii; 1882)<sup>12</sup>.

**Lamy** [den Biesen, pp. 377–80]

T.J. Lamy's *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* (Malines 1882–1902) consists of four volumes; Latin translations are provided throughout. These volumes contain:

I, cols. 1–144: *Hymni de Epiphania*. These have been reedited by Beck in CSCO 186–7; they include three *soghyatha* (Lamy, hymns 13–15 = Beck, *Soghyatha* nos. 6, 5, 4).

I, cols. 145–274: *Sermo de Domino Nostro* (see also vol. II, pp. XXI–XXIII). This prose homily on our Lord has been reedited by Beck in CSCO 270–71.

I, cols. 275–310: *Sermo de Admonitione et Poenitentia* [#52]. ET in Gwynn, pp. 330–36.

I, cols. 311–38: *Sermo de Peccatrice*. This verse homily on the Sinful Woman has been reedited by Beck in CSCO 311–12 (*Sermones* II, iv).

I, cols. 339–566: *Sermones in Hebdomadam Sanctam*. These eight verse homilies on Holy Week have been reedited by Beck in CSCO 412–13.

I, cols. 567–636: *Hymni Azymorum*. These hymns on Unleavened Bread have been reedited by Beck in CSCO 248–9.

I, cols. 637–714: *Hymni de Crucifixione*. These hymns on the Crucifixion have been reedited by Beck in CSCO 248–9.

II, cols. 1–90: *Vita Sancti Ephraemi*. This sixth-century Life of St Ephrem contains many episodes which cannot be historical. Another recension of the Life was published by J.S.Assemani, in his *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* I (Rome 1719; re-

<sup>12</sup> The text of this *mimro* will be included in the extra vol. VI of the Gorgias Press's forthcoming reprint of Bedjan's five-volume edition of Jacob's *mimre*. (reprint of Jacob of Serugh) VI (2006), p. 297–323.

printed Hildesheim 1975), pp. 26–55, with Latin translation. Further recensions are to be found in Damascus, Patr. 12/17, and in the Sinai (New Finds) Fragment 53. A comparative edition of the Paris and Vatican recensions (also using British Library Or. 9384), with ET, is given by J. Amar in his *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (CSCO Scr. Syri 241–242, 2011). There is a Modern Greek translation by N. Kavvadas (2007).

II, cols. 103–310: *Commentaria in Isaïam, Lamentationes, Jonam, Nahum, Habacuc, Sophoniam, Aggaeum* [#133]. These are from the ‘Catena Severi’ and they complement the edition of these scholia in vols. IV and V of the Roman Edition.

II, cols. 311–34: *Sermo de Admonitione* [#50]. This is in fact by Isaac of Antioch and has been reedited under his name by P. Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni* (Paris 1903), as Homily no. 34.

II, cols. 335–62: *Sermo de Reprehensione*. This has been reedited by Beck in CSCO 305–6 (*Sermones* I, i).

II, cols. 363–92: *Sermo de Reprehensione*. This has been reedited by Beck in CSCO 311–12 (*Sermones* II, ii).

II, cols. 393–426: *Sermo de Magis, Incantatoribus et Divinis, et de Fine et Consummatione*. This verse homily (probably by Isaac of Antioch rather than Ephrem) has been reedited by Beck in CSCO 320–21 (*Sermones* III, ii).

II, cols. 427–510: *Hymni de Nativitate*. These have been reedited by Beck in CSCO 186–7.

II, cols. 511–16: *Sermo super illud ‘In Principio’* [#152]. These are extracts from an otherwise lost prose homily on the Prologue of St John’s Gospel, though part of the penultimate text is from the Hymns on the Church, 38:18.

II, cols. 517–642: *Hymni de Maria* [#31]. Of these 20 hymns (probably not by Ephrem) the last three (nos 18–20) have been reedited by Beck in CSCO 186–7 (*Soghyatha* 1–3)<sup>13</sup>.

ET in *Bride of Light*; IT by G. Ricciotti, *Inni alla Vergine di S. Efreem Siro* (Torino, 1925; 2<sup>nd</sup> edn 1939).

Partial ET in *Ship of Treasures*; of no. 17 in *Treasurehouse*. Partial GT by E. Beck, ‘Altsyrische Marienhymnen’, in S. Haering (ed.), *In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB* (Metten, 1991), pp. 89–106. Spanish tr. of no. 1 (and parts of 7, 17) by I. Ortiz de Urbina, *Marianum* 41 (1979), pp. 175–85.

II, cols. 643–824: *Hymni de Jejuniis et de Christi Miraculis ac Mysteriis*. These have been reedited by Beck as follows:

nos. 1–12 = CSCO 246–7 (Hymns on the Fast).

nos. 13–17 = CSCO 198–9 (Hymns on the Church, nos. 40–44).

nos. 18–21 = CSCO 248–9 (Hymns on Resurrection, nos. 1–4).

nos. 22–34 = CSCO 223–4 (Hymns on Virginitas, nos. 1–10, 14, 19, 33).

III, 1–126: *Hymni de Rogationibus* [#100]. These are supplemented by Lamy in vol. IV, cols. 357–454.

<sup>13</sup> №. 17 is the Dialogue between Mary and the Angel; this has been reedited in S.P. Brock, *Sughyotho mgabyotho* (Monastery of St Ephrem, Holland, 1982).



III, cols. 127–88: *Sermo de Fine et Admonitione*. This has been reedited by Beck in CSCO 320–21 (*Sermones* III, iv).

III, cols. 187–212: *Sermo de Fine Extremo*. This has been reedited by Beck in CSCO 320–21 (*Sermones* III, v).

III, cols. 211–330: *Oratio pro Vita Futura* [#81]. This and the next two items are not likely to be genuine.

III, cols. 331–38: *Sedra de Probis et Justis*. GT of this in H. Kruse, 'Ein audianisches Nachtgebet im römischen Brevier?', *Oriens Christianus* 66 (1982), pp. 75–97.

III, cols. 331–38: *Sedra de Probis et Justis* [#45].

III, cols. 339–48: *Hymni de Defunctis et Sancta Trinitate* [#40].

III, cols. 349–640: *Sermones de Joseph* (incomplete; the rest of the work is to be found at the end of vol. IV) [#75]. This cycle of twelve verse homilies on the patriarch Joseph is also attributed to Balai. The work has been published separately in full by P. Bedjan, *Histoire complète de Joseph par Saint Ephrem* (2nd edition, Paris/Leipzig, 1891)<sup>14</sup>, and in part by Overbeck (pp. 270–330, homilies 1 and 8, under Balai's name). ET of Preface by A.N. Palmer, 'The influence of St Ephrem', *Hugoye* 2:1 (1999).

III, cols. 641–750: *Hymni de Confessoribus* [#29]. The first six of this collection of 21 hymns have been reedited by Beck in CSCO 363–4; no. 20 (= Eccl. 11) is reedited in CSCO 198–9. №. 7 is cited in Sinai Syr. 10 as belonging to the Fenqitho of the Church.

III, cols. 749–936: *Hymni de Abraham Kidunaia et Juliano Saba*. These hymns have been reedited by Beck in CSCO 322–3.

III, cols. 937–58: *Hymni de XL Martyribus* [#30]. An ET of these hymns on the XL Martyrs of Sebaste is supposed to be forthcoming in a collection of Greek, Latin, Armenian and Syriac texts on these martyrs in translation, to be published by Queen's University, Belfast; they cannot be by Ephrem.

III, cols. 959–90: *Hymni de Instauratione Ecclesiae* [#26]. The first of these 5 *madroshe* is cited in Sinai Syr. 10 as belonging to the Fenqitho of the Bride of the King (its opening words). ET of the last three (nos. 3–5) is to be found in *Bride of Light*.

IV, cols. 1–84: *Acta Mar Abrahæ Kidunaia* [#155]. ET of the section on Mar Abraham's niece Mary will be found in S.P. Brock and S.A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987), pp. 27–36. Ephrem is not likely to be the author of this work (in the oldest manuscript the Life is anonymous).

IV, cols. 85–140: *Sermones de Reprehensione*.

85–134: reedited by Beck, *Nachträge*, as Auszüge IV–VII.

135–40: reedited by Beck, *Nachträge*, as Auszug III.

IV, cols. 141–86: *Sermo de Monachis, Ascetis et Eremitis* [#106]. By Isaac of Antioch, and reedited by P. Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni* (Paris/Leipzig, 1903), pp. 49–70 (Hom. 6); on it, see E. Mathews in *Le Muséon* 103 (1990), 101–10.

IV, cols. 185–208: *Sermo de Reprehensione* [#93].

<sup>14</sup> The first edition has only Books I–X; this must be the source for the text in Gabriel Sawmy, *Mardutho d-Suryoye*, vol. 7 (São Paulo, Brasil, 1987), pp. 73–227.

IV, cols. 207–16: *Cohortatio ad Monachos* [#51].

IV, cols. 217–26: *Sermo de Oppressione et Calumnia* [#80].

IV, cols. 225–42: *Sermo de Cupiditate* [#58]. By Isaac of Antioch and reedited by Bedjan, *Homiliae S. Isaaci*, pp. 36–44 (Hom. 4).

IV, cols. 241–62: *Sermo de Reprehensione* [#92]. Also by Isaac, and reedited by Bedjan, *Homiliae S. Isaaci*, pp. 13–24 (Hom. 2).

IV, cols. 263–356: *Sermo de Reprehensione*. This has been reedited by Beck in CSCO 305–6 (*Sermones* I, ii).

IV, cols. 357–454: *Sermones Rogationum* [#100]. These supplement vol. III, 1–125.

IV, cols. 453–62: *Sermo de Poenitentia* [#85]. This is also attributed to Isaac of Antioch.

IV, cols. 497–670: *Hymni de Ecclesia et Virginitate*. These have been reedited by Beck in CSCO 223–4 (Hymns on Virginitate nos. 9–38, 43, 45–47, 49, 50, 52).

IV, cols. 671–790: *Hymni Dispersi* [#41]. Of these 25 hymns the first (which is likely to be genuine) has been reedited by Beck in CSCO 174–5 ('de Ecclesia'), and likewise no. 19 (= *de Fide* 36), in CSCO 212–3. № 13 is in fact by Jacob of Serugh (edition and ET by S.P. Brock in G.A. Kiraz (ed.), *Jacob of Serugh and his Times* (Piscataway, 2010), p. 29–37). № 18 is cited in Sinai Syr. 10 as belonging to the Fenqitho of the Fast. № 28, ET by S.P. Brock in *The Harp* 25 (2009), p. 7–22.

IV, cols. 791–844: *Sermones de Joseph*. These complete the verse homilies on Joseph, begun in vol. III, cols. 349–640 (see under that entry).

### Rahmani

The Syrian Catholic Patriarch Ignatius Ephrem Rahmani published, at Charfet (Lebanon), a volume of texts by Ephrem, without any title page or date, as volume II of a larger collection of texts entitled *Luqote da-mkanshin men soyume 'atiqe* (den Biesen, Title 139). This contains the following texts (since the volume is very rare, I give the incipits of texts not published elsewhere):

pp. 1–19: *Mimre* on Praise at Table; these are more readily available in L. Mariès and L. Froman, '*Mimre* de Saint Éphrem sur la Bénédiction de la Table', *L'Orient Syrien* 4 (1959); see further under II.C.

pp. 20–28: Fragments of *mimre* on Nicomedia, reedited by C. Renoux in *Patrologia Orientalis* 37.

pp. 29–32: On Purity of Heart and Contrition [#86]; incipit: ܐܠܗܐ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ

pp. 33–4: On how God is not the author of misfortunes, or of sickness of body and soul [#67]; incipit: ܐܠܗܐ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ

p. 34: Excerpt corresponding to Beck, *Sermones* I.i<sup>15</sup>,

<sup>15</sup> Not I.ii, as inadvertently stated in den Biesen #89.

beginning line 153:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

p. 35: Incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 36–7: On God's care [#68]; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 38–47: On the vigil which makes the soul shine  
[#114]; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 48–52: On a person living in stillness and self-emptying  
[#69]. Also in P. Zingerle, *Sancti Patris Ephraemi Sermones Duo* (Brixen, 1869), pp. 29–36; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 52–5: On Repentance. Also in Lamy IV, 453–63.

pp. 56–9: On Oppression. Also in Lamy IV, 217–26.

pp. 59–65: On Humility and Fasting [#71]; also  
attributed to Isaac of Antioch<sup>16</sup>; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 66–80: On Solitaries; reedited by Beck in CSCO 334–5 (*Sermones* IV.1).

pp. 81–90: On Solitaries; reedited by Beck in CSCO 334–5 (*Sermones* IV.2).

pp. 91–2: On Supplication; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 92–109: On Job, 1 [#73]; also edited by Bedjan, in his *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* V (Paris/Leipzig, 1910), pp. 180–202.

pp. 109–115: On Job, 2 [#74]; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

p. 115: Satan's battle [#115]; incipit:

ܐܠܗܐ ܕܢܚܝܐ ܕܥܡܪܐ

pp. 116–20: Admonition to Solitaries. Also in Lamy IV, 207–16.

pp. 121–9: On Reproof. Also in Lamy IV, 185–208.

<sup>16</sup> Unpublished, but see no.83 in the index of incipits in S.P. Brock, 'The published verse homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: index of incipits', *Journal of Semitic Studies* 32 (1987), pp. 279–313.

pp. 129–30: Against Bardaisan. Part of *mimro*  
published in Overbeck, pp. 132–6; incipit:

ܡܡܪܐ ܕܥܠ ܒܪܕܝܣܐܢ  
= Overbeck, p.132, lines 12–13.

pp. 131–2: On fourth siege of Nisibis  
[#102]; incipit:

ܡܡܪܐ ܕܥܠ ܩܝܥܬܐ ܕܢܝܨܝܒܝܫ

pp. 132–3: On Reproof [#96]; incipit:

ܡܡܪܐ ܕܥܠ ܩܝܥܬܐ ܕܢܝܨܝܒܝܫ

pp. 133–4: On Morning Praise [#56];  
incipit:

ܡܡܪܐ ܕܥܠ ܩܝܥܬܐ ܕܢܝܨܝܒܝܫ

p.134: From *mimro* 13 on the three sieges  
[#103]; incipit:

ܡܡܪܐ ܕܥܠ ܩܝܥܬܐ ܕܢܝܨܝܒܝܫ

## II. CSCO AND OTHER MODERN EDITIONS

In contrast to the previous section, where the contents of the three main older editions, and of Rahmani's volume, were listed, in the present section works under Ephrem's name<sup>17</sup> published in more recent editions are arranged by genre (prose works, artistic prose, verse homilies or *mimre*, hymns or *madroshe*). Translations, where available, are noted; references to secondary literature can readily be found by consulting den Biesen's *Bibliography* (the relevant entries in this are again indicated by number introduced by #). At the end a summary list of works attributed to Ephrem and published in the last half century is given in tabular form, for purposes of quick reference; this indicates where complete translations are available.

### A. PROSE WORKS

#### **Commentary on Genesis and Exodus** [#121, 123].

Edited with Latin translation by R. Tonneau in CSCO 152–3, Scr. Syri 71–2 (1955). ET of both in *Selected Prose Works*. ET of Comm. on Genesis, Section 2 (on Gen. 2–3) in *Paradise*, pp. 197–224. ET of Commentary on Exodus by A. Salvesen, *The Exodus Commentary of St Ephrem* (Moran Etho 8; Kottayam, 1995). A complete, but unpublished, ET of the Commentary on Genesis, by K. Refson, is on deposit in the Bodleian Library, Oxford (England) (M.Litt. thesis, 1982). FT of the Commentary on Exodus, by P. Féghali, in *Parole de l'Orient* 12 (1984/5), pp. 91–131. Dutch translation by A.G.P. Janson and L. van Rompay, *Efrem de Syrier. Uitleg van het Boek Genesis* (Christelijke Bronnen 5; Kampen, 1993). Syriac with Arabic tr., ed. A. Sauma (Piscataway, 2010).

<sup>17</sup> Problems of authenticity are not the concern of this Guide, though some indication when works under his name are clearly not by him. The problem of interpolated stanzas in some of the *madroshe* is studied by A.N. Palmer in a series of articles (see the list of Abbreviations, under Palmer).

It should be noted that the Commentaries in Armenian on Genesis – Deuteronomy, attributed to Ephrem, are in fact not by him; these have been edited, with ET, by E. Mathews in CSCO 572–3, Scr. Armeni 23–4 (1998), for Genesis, and CSCO 587–8, Scr. Armeni 25–6 (2001), for Exodus-Deuteronomy.

### **Commentary on the Diatessaron [#150].**

This survives complete only in an Armenian translation; of the Syriac original about three quarters survives. The Armenian was edited, with Latin translation, by Dom L.Leloir in CSCO 137 and 145 (1953–4); the Syriac was likewise edited by Leloir, with a facing Latin translation, in his *S.Ephrem, Commentaire de l'Évangile concordant* (Dublin 1963). Subsequently some new pages from the unique Syriac manuscript were acquired by the Chester Beatty Library in Dublin, and an edition of these, with Latin translation, was published by Dom. L.Leloir under the same title (Leuven, 1990). ET by C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron* (Journal of Semitic Studies, Supplement 2; Oxford/Manchester, 1993). ET of section XVI by A.N. Palmer in *Hugoye* 2:1 (1999); of XXI.9–10 in *Brief Outline*, pp. 159–161. FT by Leloir, *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (Sources chrétiennes 121; Paris, 1966); FT of excerpts from the pages published in 1990 were given by Leloir in *Revue biblique* 94 (1987), pp. 481–518, and in *Augustinianum* 27 (1988), pp. 361–91. GT of a series of excerpts by E. Beck are to be found in *Oriens Christianus* 73–77 (1989–93) GT by C. Lange (Turnhout, 2008). A Catalan translation of excerpts is given by Nin.

The Armenian Exposition of the Gospel, attributed to Ephrem, is not by him<sup>18</sup>. This has been edited, with ET, by G. Egan, in CSCO 290–1, Scr. Armeni 5–6 (1968).

### **Commentary on the Acts of the Apostles [# 153].**

The Syriac original is lost and only an Armenian translation survives, edited by N.Akinian (1921). A Latin translation of the Commentary, together with an ET of excerpts from it in an Armenian catena, by F.C. Conybeare, is available in F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake (edd.), *The Beginnings of Christianity*, III (London, 1926), pp. 373–453.

### **Commentary on the Pauline Epistles [#154].**

This too survives only in an Armenian translation. The only translation available is into Latin: *Sancti Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D.Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekhitaristis translati* (Venice, 1893).

### **Five Discourses addressed to Hypatius [#163–166].**

These have the subtitle 'Against false doctrines'. The first (and the beginning of the second) discourse was edited by Overbeck, while Discourses 2–5 were edited by C.W. Mitchell, in his *S. Ephraim's Prose Refutations*, I (London, 1912), together with an ET of all five discourses. For Beck's GT of the first Discourse, see under Overbeck, above.

<sup>18</sup> For this composite work, see B. Outtier, in *Parole de l'Orient* 1 (1970), 385–408, and D. Bundy, in *Le Muséon* 103 (1990), 111–23.

**Mimro against Bardaisan's discourse entitled 'Domnus' [#167].**

This work, also entitled 'Against the Platonists', was edited, with ET, by C.W. Mitchell, in *S.Ephraim's Prose Refutations*, II (London, 1921), pp. 1–49 (text), i–xxii (tr.). GT by E. Beck, 'Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan', *Oriens Christianus* 60 (1976), pp. 24–68.

**Against False Teaching [#168].**

Edited, with ET, by Mitchell, *Prose Refutations*, II, pp. 50–102 (text), xxiii–xlvi (tr.). Mitchell entitles this 'Against Marcion I'.

**Two prose Mimre against Marcion [#168].**

Edited, with ET, by Mitchell, *Prose Refutations* II, pp. 103–42 (text), xlvii–lxv (tr.). Mitchell entitles these 'Against Marcion II–III'.

**Mimro on Virginity [#170].**

Edited, with English translation, by Mitchell, *Prose Refutations*, II, pp. 170–89 (text), lxxx–xc (tr.). This is a prose counterpart to Hymns on Virginity nos. 1–3.

**Mimro against Mani [#171].**

Edited, with ET, by Mitchell, *Prose Refutations*, II, pp. 190–229 (text), xci–cviii (tr.).

**B. ARTISTIC PROSE****Mimro on our Lord (*Sermo de Domino Nostro*) [#158].**

Edited, with GT, by Beck in CSCO 270–71, Scr. Syri 116–7 (1966), replacing the edition in Lamy, vol.I. ETs in Gwynn, pp. 305–30, and in *Selected Prose Works*, pp. 269–332; ET of section 1 by A.N. Palmer, in *Hugoye* 2:1 (1999); of 1–2 by S. Brock, in *Spirituality*, pp. 105–8. Catalan translation in Nin. Syriac with Arabic tr., ed. S. Matta (Baghdad, 2011).

**Mimro on the Prologue of John [#152].**

See under Lamy, vol. II, cols. 511–16 (excerpts only are preserved; the second half of the penultimate excerpt in fact comes from Hymns on the Church 35:18). One further short excerpt, quoted by Philoxenus, has been published, with FT, by F. Graffin, in *Patrologia Orientalis* 41 (1982), pp. 62–3).

**Letter to Publius [#172].**

Two long extracts survive; these have been published, with ET, by S.P. Brock in *Le Muséon* 89 (1976), pp. 261–305. The Letter takes the form of a meditation on the Last Judgement. Another ET is given in *Selected Prose Works*, pp. 335–55. ET of sections 22–25 in *Brief Outline*, pp. 161–3.

**Mimro on the signs which Moses performed in Egypt [#111].**

Edited by Overbeck, pp. 88–94 (see above). According to Jansma, who provided a FT, this homily seems to be genuine: see *L'Orient Syrien* 6 (1961), pp. 3–24.

C. VERSE HOMILIES (*mimre*).**Mimre on Faith (*Sermones de Fide*) [#64].**

The six verse homilies on Faith have been reedited by Beck in CSCO 212–13, Scr. Syri 88–9 (1961), replacing the Roman Edition, vol. III. There is an old ET, made from the Roman Edition and divided into three homilies, in Morris, pp. 362–417. ET of 3:215–38, 281–394, and of the whole of 5, by A. Palmer, in *Hugoye* 1:2 (1998). (There are complete unpublished translations by A.N. Palmer and P. Russell).

**Mimre on Nicomedia [#78].**

Only a few excerpts of the Syriac original of these verse homilies on the destruction of Nicomedia in an earthquake (in AD 358) survive; considerably more, however, is preserved in an Armenian translation. The Armenian and Syriac texts have been edited, with a French translation, by C. Renoux in *Patrologia Orientalis* 37 (fasc. 2–3), 1975. Catalan tr. of Nicom. 9 in Nin.

**Mimro against Bardaisan [#169].**

Edited, with ET, by Mitchell, *Prose Refutations* II, pp. 143–69 (text), lxvi–lxxix (tr.). Excerpts from another *mimro* on the same subject were edited by Overbeck, pp. 132–6. A further verse text against Bardaisan, also attributed to Ephrem [#54], was published, with ET, by A.S. Duncan Jones in *Journal of Theological Studies* 5 (1904), pp. 546–52; since, however, this is in the twelve-syllable metre (not otherwise used by Ephrem), it is unlikely to be genuine.

**Mimre edited by Beck in CSCO (*Sermones* I–IV).**

By no means all of the twenty one texts edited, with GT, by Beck in these four volumes are genuinely by Ephrem. For convenience of reference, the complete contents of each of the four volumes are listed in order, indicating which texts Beck considers to be genuine.

**Sermones I** (CSCO 305–6, Scr. Syri 130–1; 1970).

Beck considers that only the first three of the eight *mimre* published in this volume are probably genuine. №. 3 (On Reproof, #90) is published here for the first time, while the remainder are reeditions, as follows:

№. 1 = Lamy II, cols. 335–62. On Reproof [#88].

№. 2 = Roman Edition VI, pp. 654–87 (no.18); Lamy IV, cols.265–356. On Reproof [#89].

№. 4 = Roman Edition V, pp. 338–44. On Qohelet's words 'All is vanity' [#87]. This *mimro* has also been reedited, with GT, by K. Deppe, *Kohelet in der syrischen Dichtung* (Wiesbaden, 1975), and by St Ephrem's Monastery (Holland), *Tlotho Mimre 'al Ktobo d-Qohelet* (1981), pp. 3–15.

№. 5 = Roman Edition V, pp. 350–9. On Admonition [#49].

№. 6 = Roman Edition V, pp. 344–50. On Isaiah 26:10 [#72].

№. 7 = Roman Edition VI, pp. 369–79 (no.2). On Repentance [#36]. ET in Malan (b), pp. 13–50.

№. 8 = Roman Edition VI, pp. 379–87 (no.3). On Repentance [#36].

### **Sermones II** (CSCO 311–12, Scr. Syri 134–5; 1970).

Of the four *mimre* published, with GT, in this volume Beck considers only the first and the kernel of the fourth to be genuinely Ephrem's. All four *mimre* are reeditions, as follows:

№. 1 = Roman Edition V, pp. 359–87<sup>19</sup>. On Nineveh and Jonah [#79]. ET by H. Burgess, *The Repentance of Nineveh, a metrical homily on the mission of Jonah, by Ephraem Syrus* (London, 1853).

№. 2 = Lamy II, cols. 363–92. On Reproof [#91].

№. 3 = Roman Edition VI, pp. 209–24. On the Holy Feast of Hosannas (Palm Sunday) [#63]. ET in Morris, pp. 61–84.

№. 4 = Lamy I, cols. 313–38. On the Sinful Woman [#82]. ET in Gwynn, pp. 336–41; another, by S.P. Brock, in his *Treasurehouse of Mysteries*. Another edition of the Syriac is given in *Luqote*, pp. 68–79.

### **Sermones III** (CSCO 320–21, Scr. Syri 138–9; 1972).

None of the five *mimre* published, with GT, in this volume are thought likely to be genuine, and the fifth must date from the seventh century. All five are reeditions, as follows:

№. 1 = Roman Edition VI, pp. 629–38 (no. 13). On the Fear of God and on the End [#108].

№. 2 = Lamy II, cols. 393–426. On Magicians etc, and on the End [#77].

№. 3 = Roman edition, VI, 242–7 (Necrosima, no.12) [#62]<sup>20</sup>.

№. 4 = Lamy III, cols. 133–88. On the (Second) Coming of Christ [#53].

№. 5 = Lamy III, cols. 187–212. On the End, Judgement, Retribution, on Gog and Magog and on the False Christ [#65].

### **Sermones IV** (CSCO 334–5, Scr. Syri 148–9; 1973).

Of the four texts published, with GT, in this volume Beck considers that only the second might possibly be genuine. All four are reeditions, as follows:

№. 1 = P. Zingerle, *S. Patris Ephraemi Syri Sermones Duo* (Brixen, 1868), pp. 1–28. Also in Rahmani. On the Solitary Life etc. [#107].

№. 2 = P. Zingerle, *Monumenta Syriaca I* (Oenoponti, 1869), pp. 4–12. Also in Rahmani. On Solitaries (*ihido*)e [#105]. There are two ETs, one (by D. Miller) in *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery

<sup>19</sup> For this composite work, see B. Outtier, in *Parole de l'Orient* 1 (1970), pp. 385–408, and D. Bundy, in *Le Muséon* 103 (1990), pp. 111–23.

<sup>20</sup> P. Zingerle, in his *Chrestomathia Syriaca* (Rome, 1871), pp. 315–335, gives this poem, based on a Vatican Borg. Syr. manuscript (not mentioned by Beck).



(Boston 1984), pp. 471–80; and the other by J. Amar, in V. Wimbush (ed.), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity* (Minneapolis, 1990), pp. 66–80.

№.3 = Overbeck, pp. 113–31. This is the prose Letter to the Mountain Ascetics [#159].

№. 4 = Overbeck, pp. 137–58. This is the famous Testament of Ephrem [#173]. Partial ET in Gwynn, pp. 133–6. Edition, with FT, by R. Duval in *Journal Asiatique* IX.18 (1901), pp. 234–319. There is a further edition of the Syriac text in P. Bedjan, in his *Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma episcopo Margensi* (Leipzig, 1901), pp. 681–96.

### ***Mimre* edited by Beck in *Nachträge zu Ephraem Syrus***

(CSCO 363–4, Scr. Syri 159–60; 1975).

This pair of volumes (with GT) contains (beside some *madroshe*, on which see below) two *mimre* on the Virgin Mary [#66] and some fragmentary *mimre* from a manuscript on Mt Sinai (partially edited earlier by Lamy IV, cols. 85–140).

pp. 20–38: This first of the *mimre* on the Virgin is edited here for the first time. ET of lines 1–196 in *Bride of Light*, pp. 135–40. Lines 267–825 constitute a different recension of the *Mimro* on Mary and Joseph, edited in *Luqote*, pp. 57–67, with ET in *Bride of Light*, pp. 147–60.

pp. 39–42: This second *mimro* on the Virgin already featured in the Roman Edition VI, pp. 604–8. ET in *Harp of the Spirit* (no.12), in *Ship of Treasures*, pp. 108–12, and in *Bride of Light*, pp. 140–46.

pp. 43–44 (Auszug I): The opening and title, as well as a folio in the middle, are lost.

pp. 45–49 (Auszug II): On Reproach. The opening, and several folios in the middle, are lost.

pp. 49–53 (Auszug III) [#94]: Earlier edition in Lamy, IV, 135–40

pp. 53–71 (Auszüge IV–VII) [#95, 97–99]: Earlier edition in Lamy, IV, 85–134.

### ***Mimre* on Holy Week, edited by Beck, *Ephraem Syrus. Sermones in Hebdomadam Sanctam*** (CSCO 412–3, Scr. Syri 181–2; 1979).

The attribution to Ephrem of these eight *mimre* [#70] is not likely to be correct. In the (late) manuscripts they are allocated to liturgical hours; VIII is in fact for the Sunday after Easter, not the Resurrection itself. All are reeditions, with GT, of texts already published by Lamy, as follows:

I, Monday (*Ramsho*) of Holy Week: Lamy, I, 339–58. Catalan translation in Nin.

II. Tuesday (*Lilyo*) of Holy Week: Lamy, I, 359–90.

III. Wednesday (*Lilyo*) of Holy Week: Lamy, I, 390–410.

IV. Thursday (*Lilyo*) of Holy Week: Lamy, I, 410–30. FT in E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église* (Paris, 2<sup>nd</sup> edn, 1944), in the anthology, pp. 215–23.

V. Friday (*Lilyo*) of Holy Week: Lamy, I, 430–50. ET in D.J. Sheerin, *The Eucharist* (Message of the Fathers of the Church, 7; Wilmington, 1986), 137–43.

VI. Friday (*Sapro*) of the Crucifixion: Lamy, I, 450–524.

VII. Saturday (*Lilyo*) of Holy Week: Lamy, I, 524–52.

VIII. New Sunday (*Lilyo*): Lamy, I, 552–66.

**Mimre on Praise at Table [#57]**

These were edited by I. E. Rahmani, *Luqote da-mkanshin men soyume `atique* (Charfet, no date), II, pp. 1–19, and again, with Latin and French tr., by L. Mariès and L. Froman, ‘Mimre de Saint Éphrem sur la Bénédiction de la Table’, *L’Orient Syrien* 4 (1959), 73–109, 163–92, 285–98. ET by Mary Hansbury, *Hymns of Saint Ephrem the Syrian* (Fairacres Publications 149; Oxford, 2006). IT by I. de Francesco, *La Gioia della Mensa* (Testi dei Padri della Chiesa 57; Monastero di Bose, 2003).

**Mimre on Joseph**

In 12 Books, also attributed to Balai. Complete editions by P. Bedjan, *Histoire complète de Joseph par Ephrem, poème en douze livres* (Paris/Leipzig, 1891), and (with LT) in Lamy, III–IV (see below). Earlier editions: J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri... opera selecta* (Oxford, 1865), 120–330 [Books 1 and 8]; P. Bedjan, *Histoire complète de Joseph par saint Ephrem, poème en dix livres* (Paris/Leipzig, 1887; and T. Lamy, *Sancti Ephraemi Hymni et Sermones*, III (Malines, 1889), 249–640 [Books 1–mid 10], and IV (1902), 793–844 [rest of Book 10 – 12]. (Books I–10 are also to be found in Gabriel Sowmy, *Mardutho d-Suryoye*, VII (San Paolo, Brazil, 1987), 73–227).

**Two Mimre on Job [#73–4]**

Rahmani, 92–109, 109–115; the first of these was also edited by Bedjan in *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (Paris/Leipzig, 1910), pp. 180–202.

**Other mimre attributed to Ephrem published in recent years**

Since the seven-syllable metre is known as the metre of St Ephrem, a large number of *mimre* which are certainly not by Ephrem are erroneously attributed to him in the manuscript tradition. This also applies to the following *mimre* which have been published within the last few decades; none are likely to be genuine.

**– Mimro on Abraham and Sarah in Egypt [#47]**

Edited, with ET, by S.P. Brock and S. Hopkins, in *Le Muséon* 105 (1992), pp. 87–146. The text is also to be found in *Luqote*, pp. 16–22.

**– Two Mimre on Abraham and Isaac [#55]<sup>21</sup>.**

Edited, with ET, by S.P. Brock, in *Le Muséon* 99 (1986), pp. 61–129 [reprinted in *From Ephrem to Romanos* (Aldershot, 1999), chapter VI], and of the second in *Treasurehouse*; the text is also given in *Luqote*, pp. 35–48.

**– Mimro on the Prophet Elijah [#61]**

Edited, with ET, by S.P. Brock, in *Le Muséon* 102 (1989), pp. 93–113; ET also in *The Harp* 3:1–2 (1990), pp. 75–86 and in *Treasurehouse*. FT, by B. Outtier in *Le saint prophète Elie*. The text is also given in *Luqote*, pp. 50–56.

<sup>21</sup> The incipit given in #55 is wrong (it belong to #61).

– **Mimro on Mary and Joseph**

Edited in *Luqote*, pp. 58–67. ET in *Bride of Light*, pp. 146–60. This is a different recension of *Sermo* 1, lines 267–825, in Beck’s *Nachträge* (on which, see above).

– **Mimro on the Apostle Andrew** [#48]

Edited, with FT, by M. van Esbroeck, in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256; Rome, 1998), pp. 95–105. ET by A.N. Palmer, in *Hugoye* 2:1 (1999).

D. HYMNS (*madroshe*).

It is upon the hymns, of which some 400 survive, that Ephrem’s reputation as a major poet depends. All the genuine hymn cycles (and a few which are not) have been edited by Beck in CSCO<sup>22</sup>. These are listed here alphabetically, by English title.

**Madroshe on Abraham Qidunoyo** [#17].

ܬܠܬܐ ܡܕܪܫܐ ܥܠ ܩܕܘܢܐ

These 15 hymns on Abraham of Qidun, though early, are probably not by Ephrem. They have been reedited by Beck in CSCO 322–3, Scr Syri 140–1 (1972), replacing the edition in Lamy III.

**Madroshe on the Church (Hymni de Ecclesia)** [#19].

ܬܠܬܐ ܡܕܪܫܐ ܥܠ ܩܕܝܫܬܐ

The 52 hymns in the cycle on the Church are edited, with GT, by Beck in CSCO 198–9, Scr. Syri 84–5 (1960), replacing the partial edition in the RE V=VI. FT by D. Cerbelaud, *Éphrem le Syrien. Le combat chrétien. Hymnes de Ecclesia* (Spiritualité Orientale 83; Bégrolles-en-Mauge, 2004).

Translations of individual hymns:

Ecc. 1: ET by P.J. Botha, ‘The rhetoric function of polarity in one of Ephrem the Syrians Hymns on the Church’, *Journal for Semitics* 3 (1991), pp. 188–201.

Ecc. 9: ET by R. Murray, *Sobornost/Eastern Churches Review* 2 (1980), pp. 26–40; IT by K. den Biesen, *La Scala* 46 (1992), 123–38.

Ecc. 36: ET by S.P. Brock in *Eastern Churches Review* 7 (1976), pp. 137–44, and in *Select Poems and Bride of Light*; also in *Ship of Treasures*.

Ecc. 37: ET in Garland and *Select Poems and Bride of Light*; also in *Ship of Treasures*.

The single hymn ‘de Ecclesia’, published by Beck at the end of the Paradise Hymns in CSCO 174–5, is translated in McVey, pp. 121–5; Beck’s edition of this replaces that in Lamy, vol. IV, cols. 673–80.

**Madroshe on the Confessors (Hymni de Confessoribus)** [#20].

ܬܠܬܐ ܡܕܪܫܐ ܥܠ ܩܕܝܫܬܐ

These six hymns, of uncertain authenticity, are reedited, with GT, by Beck in

<sup>22</sup> For the transmission of these in the medieval liturgical manuscripts and editions, see J. Gribomont, ‘La tradition liturgique des hymnes pascales de s. Éphrem’, *Parole de l’Orient* 4 (1973), pp. 191–246, and S. P. Brock, ‘The transmission of Ephrem’s *madrashe* in the Syriac liturgical tradition’, *Studia Patristica* 33 (1997), 490–505.

CSCO 363–4, Scr. Syri 159–60 (1975) under the title *Nachträge zu Ephraem Syrus*, where they are numbered VIII–XIII (I–VII are lost); these correspond to Hymns 1–6 in Lamy. III, 643–96. There is an English translation of the last hymn, on Shmoni and her seven sons (the Maccabean martyrs) in R.L. Bensly, *The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac* (Cambridge, 1895), pp. XLIV–XLVIII.

**Madroshe on the Crucifixion (Hymni de Crucifixione) [#21].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܪܘܟܝܬܐ

These nine hymns have been reedited, with GT, by Beck in CSCO 248–9, Scr. Syri 108–9 (1964), replacing the edition in Lamy, vol. I. FT in Rouwhorst, Cerbelaud, and Cassingena-Trevédy (Sources chrétiennes 502, 2006). IT in de Francesco.

Translations of individual hymns:

Cruc. 1: Catalan tr. in Nin.

Cruc. 2: ET in *Select Poems*.

Cruc. 2–3, 7–8: Dutch tr. by G. Rouwhorst, *Efrem de Syrier. Hymnen voor de viering van het kerkelijk jaar* (Kampen, 1991).

Cruc. 5: ET by P.J. Botha, ‘Polarity and divine economy in Ephrem’s hymn de Crucifixione V’, *Acta Patristica et Byzantina* 9 (1998), pp. 23–34.

**Madroshe on Epiphany (Hymni de Epiphania) [#22].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܦܝܬܐ

Of the 12 hymns on Epiphany which he edits, with GT, in CSCO 186–7, Scr. Syri 82–3 (1958) Beck considers only a few to be genuine. His edition replaces that in Lamy I (which has a different numbering of the hymns). ET in Gwynn, pp. 265–89 (his no.13 corresponds to Beck’s *Soghitha* 6, and his nos. 14 and 15 to Beck’s *Soghyatha* 5 and 4; for Beck’s *Soghyatha*, see below). FT by F. Cassingena, *Éphrem le Syrien. Hymnes sur l’Épiphanie. Hymnes baptismales de l’Orient syrien* (Spiritualité Orientale 70; Bégrolles en Mauge, 1997). Romanian tr. by I. Ica (see below, under *Madroshe on the Nativity*).

Translations of individual hymns:

Epiph. 3: FT by J. Obeid, ‘L’onction baptismale d’après HdEpiph III de Saint Éphrem’, *Parole de l’Orient* 17 (1992), pp. 7–36.

Epiph. 6: ET in *Treasurehouse*.

**Madroshe on Faith (Hymni de Fide) [#23].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܦܝܬܐ

The 87 hymns on Faith are reedited, with GT, by Beck in CSCO 212–3, Scr. Syri 73–4 (1961), replacing the edition in RE VI. ET of the complete collection in Morris (hymns 81–87 will be found separate, on pp. 84–105). (There are unpublished complete ETs by A.N. Palmer and P. Russell). FT by F. Cassingena-Trevédy, forthcoming.

Translations of individual hymns:

Fig. 1, 23, 29, 42 and 67: ET in Burgess (a), pp. 173–81, 126–34, 167–72, 156–66, and 135–41 respectively.

Fig. 2: ET by P. Russell, *The Harp* 10:3 (1997), 45–54.

Fig. 7: ET by A.N. Palmer, *Sobornost/Eastern Churches Review* 17 (1995), pp. 28–40.

- Fid. 8: ET in *Garland, Treasurehouse*.
- Fid. 10: ET by R. Murray, *Eastern Churches Review* 3 (1970), pp. 142–50; by S.P. Brock in *Garland, The Harp* (SEERI) 1:1 (1987), pp. 61–8, *Select Poems* and *Treasurehouse* (also, with a reedition of the Syriac text, *St Ephrem: A Hymn on the Eucharist* (Lancaster, 1986).
- Fid. 10, 14, 20, 81–5: Catalan tr. in Nin.
- Fid. 10, 18: FT by F. Graffin, *Parole de l'Orient* 4 (1973), pp. 117–21.
- Fid. 14: ET in *Harp of the Spirit, Select Poems*.
- Fid. 18: ET by P. Yousif, *Eastern Churches Review* 10 (1978), pp. 52–60.
- Fid. 20: ET by R. Murray, *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6), pp. 19–20; also (by S.P. Brock) in *Garland*, and in *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, 1987), chapter 2; and by A.N. Palmer, in Palmer (a), pp. 162–3. IT by P. Bettolo, *Abba Isaia, Mar Efrem. Testi siriaci sulla preghiera* (Testi dei Padri della Chiesa 3; Monastero di Bose, 1993).
- Fid. 31: ET in *Garland, Select Poems*; and by P.J. Botha, 'God in a garment of words: the metaphor of metaphoric language in Ephrem the Syrian's hymn 'On Faith XXXII [read: XXXI]', *Acta Patristica et Byzantina* 3 (1992), pp. 63–79.
- Fid. 40: ET in *Garland*.
- Fid. 49: ET in *Garland, Select Poems, Treasurehouse* (by S.P. Brock); and in Palmer (a), p. 175.
- Fid. 68: ET in Palmer (f), pp. 162–3.
- Fid. 73: ET in *Harp of the Spirit*.
- Fid. 78: ET by P.J. Botha, 'Argument and art in Ephrem the Syrian's hymn *de Fide* LXXVIII', *Acta Patristica et Byzantina* 7 (1996), pp. 21–36.
- Fid. 81: ET in *Garland*; and in Palmer (a), pp. 208–9.
- Fid. 81–5: ET by E. Mathews, *St Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994), pp. 45–72; and by A. S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry* (Studia Semitica Neerlandica 34; Assen, 1997); FT by F. Graffin, *L'Orient Syrien* 12 (1967), pp. 129–49; and by J. Longton, in J.-C. Polet, *Patrimoine littéraire européen* 1. *Traditions juive et chrétienne. Anthologie en langue française* (Bruxelles, 1992), pp. 669–90. IT by E. Vergani, *Efrem il Siro. Il dono della perla* (Testi dei Padri della Chiesa 78; Monastero di Bose, 2005). Spanish tr. by F.J. Martinez, *Salamanticensis* 38 (1991), 5–32.
- Fid. 81–7: ET in Gwynn, pp. 293–301.
- Fid. 82: ET in *Harp of the Spirit, Select Poems*.
- Fid. 83: ET in Palmer (a), pp. 217–8.

### **Madroshe on the Fast (Hymni de Ieiunio) [#24].**

ܡܕܪܫܐ

The 10 hymns on the Fast are reedited, with GT, by Beck in CSCO 246–7, Scr. Syri 106–7 (1964), replacing the edition in Lamy, vol. II). FT by D. Cerbelaud, *Saint Ephrem. Hymnes sur le jeûne* (Spiritualité Orientale 69; Bégrolles en Mauge, 1997). IT by E. Vergani (Milan, 2011). Romanian tr. in Ica, pp. 101–28.

Translations of individual hymns:

Iei. 1 and 5: Dutch tr. by G. Rouwhorst, *Efrem de Syrier. Hymnen voor de viering van het kerkelijk jaar* (Kampen, 1991).

Iei. 3: ET in *Garland, Outline and Select Poems*.

Iei. 6: ET in *Harp of the Spirit, Select Poems*, and *Treasurehouse*.

**Madroshe against Heresies (Hymni contra Haereses) [#25].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܬܝܪܐ ܕܗܪܝܫܝܬܐ

The 56 hymns against Heresies are reedited, with GT, by Beck in CSCO 169–70, Scr. Syri 76–7 (1957), replacing the edition in RE V.

Translations of individual hymns:

Haer. 13: FT by B. Outtier in *Le saint prophète Élie*.

Haer. 14, 27: ET in Burgess (a).

Haer. 25: ET by P.J. Botha, ‘The poetic face of rhetoric: Ephrem’s polemics against the Jews and heretics in *Contra Haereses XXV*’, *Acta Patristica et Byzantina* 2 (1991), pp. 16–36.

Haer. 55: Dutch tr. in T. Jansma, *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Arameers en zijn images* (Wageningen, 1969), pp. 13–15.

**Madroshe against Julian (Hymni contra Iulianum) [#27].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܬܝܪܐ ܕܝܘܠܝܐܢܐ

The four hymns against the Emperor Julian are reedited, with GT, by Beck in CSCO 174–5, Scr. Syri 78–9 (1957), replacing the partial edition in Overbeck. ET in McVey, and (by J. Lieu) in S.N.C. Lieu, *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic* (Liverpool 1986), pp. 109–25 (2nd edition 1989, pp. 105–28).

**Madroshe on Julian Saba (Hymni de Iuliano Saba) [#28].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܬܝܪܐ ܕܝܘܠܝܐܢܐ ܫܒܐ

The 24 hymns on the ascetic, Julian the Old Man, though early, are probably not all by Ephrem<sup>23</sup>. They are reedited, with GT, by Beck in CSCO 322–3, Scr. Syri 140–1 (1972), replacing the edition in Lamy III. Russian tr. by A. Muraviev (Moscow, 2006).

**Madroshe on the Nativity (Hymni de Nativitate) [#32].** ܡܕܪܫܬܐ ܕܥܬܝܪܐ ܕܢܬܝܘܬܐ

The 28 hymns of this ill-defined collection are reedited, with GT, by Beck in CSCO 186–7, Scr. Syri 82–3 (1958), replacing the earlier editions in the RE V and Lamy II. Complete ET in McVey, which replaces the old partial ETs in Morris, pp. 1–60, and in Gwynn, pp. 223–62 (Gwynn takes over Morris’ translation of 13 hymns and adds a translation of six further hymns, by A. E. Johnston); it should be noted that the numbering of the hymns in these old translations differs from that in Beck’s edition, and the correspondences are as follows:

Beck 1 = Morris and Gwynn 1.

Beck 3 = Morris and Gwynn 2.

Beck 4 = Morris and Gwynn 3.

Beck 5 = Morris and Gwynn 4.

Beck 7 = Morris and Gwynn 5.

<sup>23</sup> According the S.H. Griffith, ‘Julian Saba, “Father of the Monks” of Syria’, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), p.201, hymns 1–4 could well be genuine. №. 18 is cited in Sinai Syr. 10 as belonging to the ‘Volume of the Confessors and the Departed’ (for Sinai Syr. 10, see the Introduction to the Index of *Qole*).

Beck 8 = Morris and Gwynn 6.

Beck 9 (stanza 2 fol.) = Morris and Gwynn 7.

Beck 10 (st. 2 fol.) and 11 = Morris and Gwynn 8.

Beck 14–18 = Morris and Gwynn 9–13.

Beck 21–26 = Gwynn 14–19.

McVey's numbering is of course the same as Beck's.

FT by F. Cassingena-Trévedy, *Éphrem le Syrien. Hymnes sur la Nativité* (Sources chrétiennes 459; Paris, 2001), and by B. Hindo and C. Saleh, *Chants pour la Nativité de saint Éphrem le Syrien* (Paris, 1996). Romanian tr. by I. Ica, *Sfantul Efreim Sirul. Imnele Nasteri si Aratarii Domnului* (Sibiu, 2000). Arabic tr. with vocalized serto text: J. Khoury, *Hymnes sur la Nativité* (Kaslik, 1994).

Translations of individual hymns:

Nat. 1, 3, 11: Catalan tr. in Nin.

Nat. 3: IT by K. den Biesen, *La Scala* 48 (1994), pp. 9–24; Dutch tr. by den Biesen, *Benedictijns Tijdschrift* 55 (1994), pp. 138–53; Spanish tr. by F.J. Martinez, *Estudios biblicos* 50 (1992), pp. 475–91.

Nat. 5, 9, 16: Dutch tr. in D.E. Mooij-Kemp, *Kerstmis en Epifanie. Teksten uit de vroege kerk over de geboorte van Christus* (Christelijke Bronnen 12; Kampen, 1997).

Nat. 11: ET in *Harp of the Spirit, Ship of Treasures, Select Poems*; FT by P. Yousif, in R. Laurentin (ed.), *Marie, Mère du Seigneur. Les plus beaux textes de deux millénaires* (Paris, 1984), 78–80.

Nat. 11, 16, 17: ET in *Bride*.

Nat. 17: in *Garland, Select Poems, Treasurehouse*.

Nat. 23: IT by K. den Biesen, *La Scala* 48 (1994), pp. 373–83; Dutch tr. by den Biesen, *Tijdschrift voor Liturgie* 82 (1998), pp. 330–40.

### **Madroshe of Nisibis/the Nisibenes (Carmina Nisibena) [#34].** ܡܕܪܫܐ ܕܢܝܒܝܢܐ

The 77 Nisibene hymns are reedited, with GT, by Beck in CSCO 218–19, Scr. Syri 92–3 (1961) and 240–41, Scr. Syri 102–3 (1963), replacing the older edition, with Latin translation, by G. Bickell (1866). ET by J.T. Sarsfield Stopford of hymns 1–21, 35–42, and 62–68 in Gwynn, pp. 167–219. FT by P. Féghali and C. Navarre, *Saint Éphrem, sur les chants de Nisibe* (Antioche chrétienne 3; Paris, 1997. and by D. Cerbelaud, *Ephrem le Syrien, La descente aux enfers* (Spiritualité Orientale 89; 2009)

Translations of individual hymns:

Nis. 1: ET in *Select Poems*.

Nis. 13–14: Catalan tr. in Nin.

Nis. 35–42: ET in A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry* (Studia Semitica Neerlandica 34; Assen, 1997).

Nis. 35, 65: FT, P. Féghali, *Parole de l'Orient* 9 (1979/80), pp. 5–25.

Nis. 36, 50, 52 and 69: ET in *Harp of the Spirit*.

Nis. 41: ET in *Garland, Select Poems, Treasurehouse*.

Nis. 52: ET in *Harp of the Spirit*; FT by P. Grelot, *L'Orient Syrien* 3 (1958), pp. 443–52.

Nis. 53: ET in *Select Poems*.

**Madroshe on Paradise (Hymni de Paradiso) [#35].**

ܡܕܪܫܐ ܕܡܕܢܚܐ

The 15 hymns on Paradise are reedited, with GT, by Beck in CSCO 174–5, Scr. Syri 78–9 (1957), replacing the editions in the RE.VI and Overbeck). ET by S.P.Brock, *St Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (Crestwood NY 1990; Romanian tr. by I. Ica, Sibiu, 1998); FT by R. Lavenant and F. Graffin, *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis* (Sources chrétiennes 137; Paris, 1968); Latin translation by Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies* (Studia Anselmiana 26; Rome, 1951); Swedish translation by S. Hidal, *Efraim Syriern. Hymnerna om Paradiset* (Skelleftea, 1985). IT by I. de Francesco (Milan, 2006); Finnish tr. by S. Seppälä (2004).

Translations of individual hymns:

Par. 1: ET in *Garland*.

Par. 1, 2, 7: FT, R. Lavenant, *L'Orient Syrien* 5 (1960), 33–46.

Par. 1–2: Catalan tr. in Nin.

Par. 2–3: ET in *Treasurehouse*.

Par. 5: ET in *Harp of the Spirit and Select Poems*; FT in J. Daniélou, in *Dieu Vivant* 22 (1952), 77–86.

Par. 5, 14: ET in A. Cunningham, *Prayer, Personal & Liturgical* (Message of the Fathers of the Church 16; Wilmington, 1985), pp. 72–81.

Par. 11: See A.N. Palmer, *Oriens Christianus* 87 (2003), pp. 1–46.

Par. 13–14: ET (of hypothetical restoration) in Palmer (f).

**Madroshe on the Resurrection (Hymni de Resurrectione) [#37].**

ܡܕܪܫܐ ܕܡܕܢܚܐ

The five hymns on the Resurrection are edited, with GT, by Beck in CSCO 248–9, Scr. Syri 108–9 (1964), replacing the edition in Lamy, vol.II, cols.741–74 (Beck nos.1–4 = Lamy nos. 18–21). FT in Rouwhorst, Cerbelaud, and Cassingena-Trevédy (Sources chrétiennes 502, 2006); IT in de Francesco. Romanian tr. by I. Ica, pp. 161–206.

Translations of individual hymns:

Res. 1: ET in *Harp, Select Poems*; FT by J. Slim, ‘Hymne I de saint Éphrem sur la Résurrection’, *L'Orient Syrien* 12 (1967), pp. 505–14; Catalan tr. in Nin.

Res. 2: ET in *Harp of the Spirit, Select Poems*.

Res. 2,4: Dutch tr. by G. Rouwhorst, *Efrem de Syrier. Hymnen voor de viering van het kerkelijk jaar* (Kampen, 1991).

**Madroshe on Unleavened Bread (Hymni de Azymis) [#38].**

ܡܕܪܫܐ ܕܡܕܢܚܐ

The 21 hymns on Unleavened Bread are edited in CSCO 248–9, Scr. Syri 108–9 (1964), replacing the edition in Lamy I.

ET by J.E. Walters (Piscataway, 2011). FT in Rouworst, Cerbelaud, and Cassingena-Trevédy (Sources chrétiennes 502, 2006); IT in de Francesco. Romanian tr. in Ica, pp. 129–62.

Translations of individual hymns:

Azym. 1–2: FT by B. Outtier, *Parole de l'Orient* 6–7 (1975/6), pp. 53–61.

Azym. 1, 2, 14: Catalan tr. in Nin.

Azym. 3: ET by S.P. Brock, *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6), pp 21–8; also in *Harp of the Spirit, Select Poems, Treasurehouse*.



Azym. 4, 9, 14–15, 17: Dutch tr. by G. Rouwhorst, *Efrem de Syrier. Hymnen voor de viering van het kerkelijk jaar* (Christelijke Bronnen 3; Kampen, 1991).

Azym. 17: FT by B. Outtier in *Le saint prophète Élie*.

Azym. 18: ET by P.J. Botha, 'Antithesis and argument in the hymns of Ephrem the Syrian', *Hervormde Theologische Studies* 44 (1988), pp. 581–95.

**Madroshe on Virginité (Hymni de Virginitate) [#39].**

ܡܕܪܫܬܐ ܕܠܝܬܐ

The 52 hymns of the cycle on Virginité are edited, with GT, by Beck in CSCO 223–4, Scr. Syri 94–5 (1962), replacing the partial edition in Lamy II and IV. ET in McVey. FT by D. Cerbelaud, *Éphrem le Syrien. Le Christ en ses symboles. Hymnes de Virginitate* (Spiritualité Orientale 86, Abbaye de Bellefontaine, 2006).

Translations of individual hymns:

Virg. 1–3, 24–5, 31: FT by P. Servant, in V. Desprez (introd.), 'Saint Éphrem. Six hymnes sur la virginité', *Lettre de Ligugé* 258 (1991), pp. 21–34.

Virg. 4–7: Spanish tr. by F.J. Martinez, *Compostelanum* 32 (1987), pp. 65–91.

Virg. 4–7, 28, 33: Catalan tr. in Nin.

Virg. 7, 33: ET in *Harp of the Spirit*.

Virg. 27–30: IT by E. Vergani, *Efrem il Siro. Le arpe del Signore* (Monastero di Bose, 1996).

Virg. 31: ET by R. Murray, *Sobornost/Eastern Churches Review* 1 (1979), pp. 39–50.

Virg. 42–50: IT by D. Cerbelaud (Magnano, 2007).

**Soghyatha [#46].**

ܣܘܓܝܬܐ

Beck republished six *soghyatha*, replacing the earlier edition by Lamy:

Beck nos. 1–4 = Lamy II, *Hymni de Maria* nos. 18–20.

nos. 4–6 = Lamy I, *Hymni de Epiphania*, nos. 15, 14, 13<sup>24</sup>.

None of these hymns is likely to be genuine Ephrem. ET of Beck's 1–4 in *Bride of Light*; of his 4–6 in *Treasurehouse*, and of 5 in *Sogiatha*. There is an older ET of 4 in Gwynn, pp. 287–9.

**HYMNS PRESERVED ONLY IN ARMENIAN TRANSLATION [#18].**

A collection of 51 hymns, which may well be genuine, was published, with Latin translation, by L. Maries and C. Mercier in *Patrologia Orientalis* 30, fasc. 1 (1961). FT by D. Cerbelaud, *Ephrem le Syrien, Le Christ en ses symboles* (Spiritualité Orientale 86; 2006).

Translations of individual hymns:

2–7, 9: FT by F. Graffin, *L'Orient Syrien* 6 (1961), pp. 213–42.

4–5: ET by E.G. Mathews, *Revue des études arméniennes* 28 (2001/2), pp. 143–69.

7: ET by E.G. Mathews, *Journal of the Society for Armenian Studies* 9 (1996/7 [1999], pp. 55–63.

46: ET by R. Murray, *Sobornost/Eastern Churches Review* 11 (1989), pp. 65–8.

48–50: FT by B. Outtier, *Lettre aux amis de Solesmes* 1979:2, 1980:2, 1981:1 and 2.

49: ET in *Harp of the Spirit*.

<sup>24</sup> The two dialogue poems, 4 (Mary and the Magi) and 5 (John the Baptist and Christ), are also published in S.P. Brock, *Sughyotho mgabyotho* (Monastery of St Ephrem, Holland, 1982).

## INDEX OF FIRST LINES OF MIMRE

## Abbreviations:

F = Beck, *Sermones de Fide* (CSCO 212–13).

H = A. Haffner, 'Die Homelie ... über das Pilgerleben' (see under RE VI, 599 – end, no. 16).

HS = Beck, *Sermones in Hebdomadam Sanctam* (CSCO 412–13).Hudra = T. Darmo (ed.), *Hudra*, I–III (Trichur, 1960–1962).J = Bedjan, *Histoire de Joseph*.

L = Lamy.

N = Beck, *Nachträge* (CSCO 363–4).PR = Mitchell, *Prose Refutations*.

R = Rahmani.

RE = Roman edition.

S = Beck, *Sermones*.T = *Mimre on the Table* (ed. Rahmani, 1–19).Z = Zingerle, *Chrestomathia*.

S III.iv Appx

RE VI, 451–3

L IV, 185–208

N Auszug 6

*Le Muséon* 1986 (Abraham/Isaac 1)

F 3

J 6

F 6

L IV, 207–16

S I.vi

S I.ii

RE VI, 644–50

H

RE V, 387–95 (and Z)

L IV, 147–86 [= Isaac Ant. Hom. 6]

RE V, 336–8 (and Cicek)

L III, 3–22

L IV, 225–42

R, 134

R, 35

S IV.iv

L IV, 241–62

L III, 51–62

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ



[illegible]

J 8  
Luqote, 58–67 (Joseph and Mary)  
*Le Muséon* 1989 (Elijah)  
J 5  
L III, 85–110  
T 4  
T 8  
F 4  
L III, 75–83  
HS 2  
R, 131–2  
ed. van Esbroeck, *Symp.Syr.* VII (Andrew)  
R, 92–109 (Job 1)  
S IV.i  
L III, 111–14 = IV 405–18  
S III.i  
HS 3  
R, 91–2  
RE VI, 652–4 (part of Isaac Ant., *Hom.* 6)  
S II.iv  
S III.iii  
N *Sermo* 2  
L IV, 367–400  
R, 109–15 (Job 2)  
S I.v  
N Auszug 4

[illegible]

## APPENDIX 3.

## INDEX OF FIRST WORDS OF MADROSHE IN CSCO AND LAMY

Beck provided indexes of opening words for each of the volumes he published in CSCO, but here they are combined all together; furthermore, the further *madroshe* edited by Lamy are also included. Another index of incipits to the *madroshe*, but arranged differently, can be found in Michel Breydy's *Kult, Dichtung und Musik bei den Syro-Maroniten*, III, *Rishaiqole* (Kobayath, 1979), pp. 521–550. Where the evidence of the list of *qole* in Sinai Syr. 10 is cited, the volume number, indicated there, of Ephrem's *madroshe* is given in Roman numerals, followed by the Q(*olo*) number (for these, see Appendix 4, Index of *Qole*, where the notice in Sinai Syr. 10 is described).

Par 11  
Lamy III, XL Mart 5

॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

Lamy III, 969–74

Virg 42

Lamy III, 973–80

Eccl 50

Epiph 10

Eccl 45

Lamy IV, *Hymni dispersi* 2

Cruc 2

Lamy IV, *Hymni dispersi* 18

(Sinai Syr 10: II, Q 4)

Nis 20

Fid 66

Nis 18

Iei 8

Eccl 31

Eccl 23

Epiph 9 (Sinai Syr. 10: I, Q 85)

Nis 74

Virg 38

Fid 8

Cruc 1

Fid 49

Nis 70

Jul 4

Fid 85

Nis 65

Nis 68

Lamy IV, *Hymni dispersi* 13

[by Jacob of Serugh]

Jul Sab 13

Lamy IV, *Hymni dispersi* 6

Abr Qid 3

Nis 60

Virg 39 (Sinai Syr.10: VI, Q 61)

Nis 50

Lamy III, 705–10

Nat 22

Epiph 11

Res 4

Fid 46

Jul Sab 14

Jul Sab 7

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

(ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ)

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

(ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ)

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

[illegible]

Fid 26	ܡܝܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 27	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Jul Sab 1	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 30	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Azym 15	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Lamy III, 695–704 (Sinai Syr. 10: V, Q 28)	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 12	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 52	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 22	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 4	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 37	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 15	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 4	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 12	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
<i>Nachträge</i> , Conf. 13	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 14	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Virg 52	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 41	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Par 13	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Azym 5	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 24	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 45	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Abr Qid 6	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 39	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 6	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 35	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 28	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 69	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 28	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 11	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 37	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 69	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Sinai Syr. 10: IX, Q 42	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Sinai Syr. 10: IV, Q 99	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 10	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Fid 21	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Azym 14	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl 1	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Nis 34	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 11	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Virg 49	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Haer 31	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
Eccl <i>apud</i> Par	ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ



IN SEARCH OF ST. EPHREM

[illegible]

Azym 16	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Fid 24	ṁṁṁṁṁṁ ṁṁṁ
Nis 51	ṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Fid 43	ṁṁṁ ṁṁṁṁṁ
Virg 51	ṁṁ ṁṁṁ ṁṁ
Fid 81	ṁṁṁ ṁṁṁ
Par 7	ṁṁṁṁṁ ṁṁṁ
Jul Sab 9	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁ
Sog 4	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Nat 7	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Azym 9	ṁṁṁ ṁṁṁ
Eccl 46	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Nis 55	ṁṁṁṁ ṁṁṁ
Azym 6	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Nat 15	ṁṁṁ ṁṁṁ
Haer 4	ṁṁṁṁṁ ṁṁ ṁṁṁṁ
Virg 9	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Par 5	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁ
Epiph 12	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁṁ
Sog 2	ṁṁṁṁ ṁṁṁ
Haer 45	ṁṁṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁṁ
Nat 13	ṁṁṁ ṁṁṁ
Nis 77	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁ
Haer 26	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁ ṁṁṁṁ
Virg 36	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Lamy III, 711–18	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
<i>Nachträge</i> , Conf. 12	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Fid 36	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Nat 8	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Lamy III, 703–6	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Iei Appx 1	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁ
Nat 4	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁ
Nat 3	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁ
Fid 76	ṁṁṁ ṁṁṁ
Eccl 27	ṁṁṁ ṁṁṁ
Nat 18	ṁṁṁ ṁṁṁ
Abr Qid 8	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁ
Par 9	ṁṁṁṁ ṁṁṁṁ
Fid 72	ṁṁṁ ṁṁṁṁ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 11	ṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 13	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Sog 3	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 1	ṁṁṁṁ ṁṁṁ ṁṁṁṁṁṁ



Nat 19	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Jul Sab 6	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy III, 979–90	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Fid 38	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 37	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Eccl 32	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 36	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Nis 49	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Eccl 24	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Epiph 5	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Epiph 4	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 13	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 20	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 16	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 20	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 17	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Eccl 20	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Fid 1	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Nis 64	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy III, 965–70	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Nis 44	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 42	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 25	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 26	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 51	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Haer 39	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Eccl 51	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Fid 2	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Fid 3	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Par 2	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 8	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 25	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 20	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 15	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Cruc 9	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 21	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 14	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Abr Qid 4	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 1	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 3	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 5	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Lamy III, 747–50	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ
Virg 23	ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܡ

Virg 19	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Virg 18	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Virg 17	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Virg 24	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Cruc 8	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 9	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Virg 16	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nat 25	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Jul Sab 10	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 1	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 28	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nat 17	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 19	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Azym 2	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 5	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nis 21	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nis 75	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Cruc 6	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 50	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 18	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Par 4	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Sinai Syr. 10: II, Q 9	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 14	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Eccl 42	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nis 33	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 12	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 30	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 14	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Eccl 3	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 47	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Par 14	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Lamy III, 959–66 (Sinai Syr. 10: IV, Q 71)	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Virg 40	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 68	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nat 16	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Eccl 9	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nat 6	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 15	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Fid 83	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Haer 41	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nis 29	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nat 11	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ
Nis 27	ܠܒܠܝܢܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܫܚܐ

[illegible]

Fid 61	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 56	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 53	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 63	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ ܕܐܝܬܐ
Nis 76	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Virg 28	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Jul Sab 8	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nat 12	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 58	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 41	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Lamy III, 731–4	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nat 23	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 51	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
<i>Nachträge</i> , Conf. 10	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Haer 46	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 55	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nis 63	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 42	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Eccl 38	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 65	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Epiph 13	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nis 11	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 15	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Haer 39	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Virg 22	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 64	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nis 36	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Haer 48	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Haer 49	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Virg 6	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Virg 5	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Epiph 3	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nis 38	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Haer 8	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
<i>Nachträge</i> , Conf. 9	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Fid 31	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Iei Appx 3	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Nis 47	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Lamy III, 721–4	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Eccl 28	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Azym 17	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Res 3	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ
Cruc 7	ܡܬܢ ܕܠܐ ܡܬܠܐ

Fid 67	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 25	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 52	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 3	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Abr Qid 11	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 10	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Fid 86	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Nis 46	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 44	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 32	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Jul Sab 3	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 40	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy III, XL Mart. 3	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy III, 733–8	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy III, 717–22	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 10	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy III, 737–40	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 23	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 33	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Lamy III, XL Mart. 4	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Fid 47	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Fid 71	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Abr Qid 12	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Nis 31	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 11	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 7	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Iei 10	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 36	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Fid 45	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Nat 21	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Jul Sab 4	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 41	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 50	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Nis 56	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 32	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 12	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Azym 18	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Epiph 7	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 30	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Eccl 4	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 21	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Haer 18	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
Virg 1	ܠܥܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ



Haer 9	ܐܡܢ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Azym 21	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 15	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Virg 4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Eccl 43	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Abr Qid 2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Iei Appx 2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Sinai Syr. 10: II, Q 84	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 57	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 55	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Abr Qid 13	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 54	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 3	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Fid 34	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nat 26	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Virg 33	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Par 6	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Azym 19	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Fid 84	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Virg 2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Eccl 34	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Abr Qid 14	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Eccl 39	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 7	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 71	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Res 2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Virg 46	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Sog 5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 32	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Lamy III, XL Mart. 1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 43	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Fid 80	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 29	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Jul 1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 11	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Eccl 5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Abr Qid 15	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 43	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 56	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Nis 66	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Haer 23	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
Virg 27	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ

Nis 19	ܡܝܚܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 16	ܠܥܝܝܐ ܕܡܠܟܐ ܠܥܠܐ
Fid 44	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nis 72	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Azym 4	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Virg 43	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nis 54	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Lamy IV, <i>Hymni dispersi</i> 10 (st. 6 = Fid. 45:1!)	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Haer 10	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Fid 75	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Fid 40	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Fid 33	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nat 14	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Virg 47	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Jul 3	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 8	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Azym 13	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Azym 20	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nis 67	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nis 53	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Lamy II, <i>H. de Maria</i> 7	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Fid 22	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Virg 7	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Nis 13	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Eccl 25	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Fid 9	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ
Eccl 35	ܠܥܠܥܝܐ ܡܠܟܐ ܕܠܥ

## APPENDIX 4

INDEX OF *QOLE* FOR EPHREM'S *MADROSHE*

The manuscripts of Ephrem's *madroshe* normally give the *qolo*, or melody, to which the poem was sung. Another important source of information is provided by a list of *qole* in Sinai Syr. 10, of the seventh century, published by A. de Halleux, 'Un clé pour les hymnes d'Éphrem dans le ms Sinai, syr.10', *Le Muséon* 85 (1972), pp.171–99, with a further study, 'La transmission des hymnes d'Éphrem d'après le ms Sinai syr. 10, f.165v–178r', in *Symposium Syriacum* [I] (*Orientalia Christiana Analecta* 197; 1974), pp.21–63. This document lists the *qole* to be found in each of nine volumes (*penqyotho*) that contained the corpus of Ephrem's *madroshe*, at the same time indicating how many *madroshe* each volume contains. For each *qolo* it gives the first stanza (occasionally, two) of one of the *madroshe* using that *qolo*. Several of the

‘volumes’ coincide with the collections of *madroshe* that are found in the sixth-century manuscripts, but others there is only partial, or even, no correspondence: it is clear that a great many *madroshe* have been lost. The ‘volumes’ mentioned in Sinai Syr. 10 are as follows:

(1) ‘Of the Nativity’, with 59 *madroshe*. *Madroshe* specifically mentioned are Nat. 5, 26, 22, 24, 25; Epiph. 8, 9.

(2) ‘Of the Fast’, with 67 *madroshe*. Those specifically mentioned are Ieiun. 1, Azym. 3, Nat. 2; two unknown *madroshe*, and Lamy IV, 746.

(3) ‘Of Nisibis’, with 77 *madroshe*. This corresponds with the *Carmina Nisibena*. *Madroshe* specifically mentioned are Nis. 4, 35, 52, 69, 71.

(4) ‘Of the Bride of the King (*kallat malko*), against the Jews’, with 66 *madroshe*. Those mentioned are Lamy III, 959 and an unknown *madroshe*.

(5) ‘Of the Church’, with 52 *madroshe*. This largely corresponds with *de Ecclesia*. Those mentioned are Eccl. 1, 2; Lamy III, 695; Eccl. 7, 13, 15, 23, 26, 46.

(6) ‘Of the Church’, with 52 *madroshe*, evidently corresponding with *de Virginitate*. Those mentioned are Virg. 8, 31, 39, 42.

(7) ‘Of Faith’, with 87 *madroshe*. This corresponds with *de Fide*. Those mentioned are Fid. 1, 10, 66, 80.

(8) ‘Against Erroneous Doctrines’, with 56 + 15 *madroshe*. This corresponds with *contra Haereses* and *de Paradiso*. Those mentioned are Haer. 17, 25, 56, and Par. 1.

(9) ‘Of the Confessors and the Departed’, with 67 *madroshe*. Those mentioned are: two unknown *madroshe*, Jul. Sab. 18, and RE VI, 276.

In the following alphabetical listing of *qole* found in Ephrem’s *madroshe*, the following information is given:

– After the Syriac *qolo* title (with serial number), the source of the title is given when it can be identified (many are taken from Ephrem’s own *madroshe*).

– In brackets in the second line, a maximum of three pieces of information are given:

(1) the number in Lamy’s metrical classification of *madroshe*, to be found in Lamy IV, 469–96 (a less complete one was given in III, i–xv). This attempts to analyse the syllabic structure of the metres (Beck also offers analyses of the *qole* in the introductions to his text editions of the *madroshe*); several of the more complex metres require further investigation.

(2) the number in de Halleux’s classification of *qole* based on his study of Sinai syr. 10 (where two numbers are given, the second is taken from his subsequent article in *Symposium Syriacum* [I]).

(3) many metres are provided with more than one *qolo*; where this is the case, the other *qole* used for the same metre are indicated (‘Q’ + serial number)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Either the same melody could have several different titles, or there were several different melodies in use for the same syllabic metre. The compiler of the list in Sinai Syr. 10 already noted metres for which there was more than one *qolo*.

Following the information in brackets I give the *madroshe* for which the *qolo* in question is indicated.

- |   |                         |    |
|---|-------------------------|----|
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 1  |
| (Lamy 2; de Halleux 44; Q 5 below is a variant). Jul. Sab. 18–23.   |                         |    |
| = Lamy III, 969   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 2  |
| (Lamy 3; Q 49 is the same metre). Sog. 1, 3.  |                         |    |
| = Epiph. 10   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ             | 3  |
| (Lamy 4; Q 12 and 17 are the same metre). Eccl. 15–20 (acc. ms J)   |                         |    |
| = Lamy IV, 745  | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ             | 4  |
| (Lamy 5; de Halleux 13ab; Q 56 is the same metre). Fid.36–8; Nat. 27; ?Res.1.   |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ             | 5  |
| (de Halleux 44; variant to Q 1)   |                         |    |
| = Eccl. 23  | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 6  |
| (Lamy 8; de Halleux 27a; Q 96 is the same metre).<br>Eccl. 23–5 (acc. Sinai syr. 10); Nis 51.                               |                         |    |
| = Nis. 74   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 7  |
| (Lamy 10; Q 9, 41, 72, 78, 87 and 89 are all the same metre).   |                         |    |
| = Nis. 68   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 8  |
| (Lamy 11; de Halleux 16). Nis. 52–68.   |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 9  |
| (Lamy 12; de Halleux 11; Q 7, 41, 72, 78, 87 and 89 are all the same metre).<br>Abr.Qid. 7–15(!); Jul. Sab. 24; Nis. 74–77. |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 10 |
| (de Halleux 21b; Q 26, 36, and 47 are the same metre).<br>Eccl. 1 (acc. Sinai syr.10).                                      |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 11 |
| (de Halleux 17). Nis. 69–70 (acc. ms Z and Sinai syr. 10).  |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 12 |
| (Lamy 15; de Halleux 26a; Q 3 and 17 are the same metre). Eccl. 15–20.  |                         |    |
|   | ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ ܐܕܡܝܢ | 13 |
| (Lamy 17; de Halleux 28). Eccl. 26–7, 31–34; Fid. 34–5; Haer. 11, 27–28, 45, 47.  |                         |    |

- 14  
(Q 24, 77, and 88 are the same metre). Ieiun. Appx 3.
- 15  
(This is a different metre from that of Q 16). Eccl. 51.
- = Res. 4  
(de Halleux 8b; Q 59 and 60 are the same metre).
- = Eccl. 15  
(Lamy 18; de Halleux 26b; Q 3 and 12 are the same metre). Epiph. 10; Virg. 12.
- = Haer. 17  
(Lamy 19; de Halleux 38a; Q 19 is the same metre). Haer. 17–20 (acc. Sinai syr. 10).
- (Lamy 20; de Halleux 38b; Q 18 is the same metre). Haer. 17–21; Virg. 51–2.
- (de Halleux 25c; Q 40 and 74 are the same metre).
- = Virg. 31  
(de Halleux 31b; Q 30, 51 and 86 are the same metre).
- (Lamy 22; de Halleux 35b; Q 35 is the same metre). Fid. 10–25.
- = Fid. 66  
(Lamy 23; de Halleux 36a; Q32 is the same metre). Fid. 66 (acc. Sinai syr. 10); Haer. 16.
- = Eccl. 2  
(Lamy 24; de Halleux 22a; Q 14, 77, and 88 are the same metre). Azym. 1–2; Eccl. 2–5, 10, 35–7; 43–44; 49–50; Fid. 32–33.
- = Fid. 29/Epiph.8  
(Lamy 25; de Halleux 6). Cruc. 1; Eccl. 12, 52; Epiph. 8; Fid. 26–30, 79; Ieiun. 7–10.
- (Q 10, 36, and 47 are the same metre). Eccl. 1 (acc. ms B).
- (Lamy 27; de Halleux 12b). Jul. Sab. 5–17.

72 [Статьи. Памятники письменности: Ближний Восток]

- |  |                    |                   |    |
|--|--------------------|-------------------|----|
|  | = Virg. 8          | ܡܬܥܬܐ ܕܠܐ ܕܥܝܢܐ   | 41 |
| (Lamy 35; de Halleux 30b; Q 7, 9, 72, 78, 87, and 89 are the same metre). Epiph. 4.    |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 42 |
| (de Halleux 42; unknown hymn from ‘the volume of the departed’).                       |                    |                   |    |
|  | cp. Azym. 13       | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 43 |
| (Lamy 36; de Halleux 9b; Q 54 is the same metre). Azym. 3–21; Nat. 4.                  |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 44 |
| (de Halleux 45).   |                    |                   |    |
|  | = Nat. 24          | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 45 |
| (Lamy 37; de Halleux 4; Q 48, 55, and 79 are the same metre).                          |                    |                   |    |
| Cruc. 2; Haer. 22–24, 48; Nat. 24 (acc. ms N and Sinai syr. 10); Nis. 17–21; Res. 2–3. |                    |                   |    |
|  | = Par. 7           | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 46 |
| (Lamy 39; de Halleux 41b; Q 37, 52, 90 and 95 are the same metre).                     |                    |                   |    |
| Fid. 31, 39–48; Nat. 3; Nis. 2–3, 43–49.   |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 47 |
| Perhaps a variant of Q 10.   |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 48 |
| (de Halleux 21b/4b [N]; Q 45, 55, and 79 are the same metre).                          |                    |                   |    |
| Nat. 23 (acc. ms N).   |                    |                   |    |
|  | = Sog. 3           | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 49 |
| (Q 2 is the same metre). Ieiun. Appx 2.  |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 50 |
| (Q 83 and 92 are the same metre). Nis. 35–42 (acc. ms R mg).                           |                    |                   |    |
|  | (cf Sinai syr. 10) | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 51 |
| (de Halleux 31a; Q 21, 30 and 86 are the same metre). Virg. 31.                        |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 52 |
| (Lamy 41; de Halleux 41e; Q 37, 46, 90 and 95 are the same metre).                     |                    |                   |    |
| Eccl. 21, 28; Haer. 1–10, 52; Par. 1–15.   |                    |                   |    |
|  |                    | ܡܬܥܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ | 53 |
| (Lamy 43; de Halleux 43). Jul. Sab. 1–4.   |                    |                   |    |

- = Azym. 3 ܐܝܙܡ ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 54  
(Lamy 45; de Halleux 9a; Q 43 is the same metre).  
Azym 3–21 (acc. Sinai syr. 10).
- ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 55  
(Q 45, 48 and 79 are the same metre). Nat. 24 (acc. ms E).
- = Nat. 27 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 56  
(Q 4 is the same metre). Epiph. 12.
- = Nat. 1 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 57  
(Lamy 46; de Halleux 23c; Q 28, 64 and 76 are the same metre).  
Eccl. 6; Epiph. 5.
- = Nat. 5 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 58  
(Lamy 47; de Halleux 1a; Q 80 and 82 are the same metre).  
Eccl. 38–42; Haer. 46; Ieiun. Appx 1; Nat. 5–20 (acc. Sinai syr. 10).
- ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 59  
(Q 16 and 60 are the same metre). Ieiun. 1–5.
- = Ieiun. 1 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 60  
(Lamy 48; de Halleux 8a; Q 16 and 59 are the same metre).  
Ieiun. 1–5 (acc. Sinai syr. 10); Res. 4–5.
- ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 61  
(de Halleux 32). Virg. 39–40 (acc. Sinai syr. 10).
- = Haer. 13 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 62  
(de Halleux 37b; Q 70 is the same metre).
- ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 63  
(Lamy 51; Q 93 is the same metre). Nis. 71–73.
- = Lamy II, 589 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 64  
Lamy 52; Q 28, 57 and 76 are the same metre). Sog. 4–5.
- = Fid. 1 ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 65  
(de Halleux 34a; Q 98 is the same metre). Fid. 1 (acc. Sinai syr. 10).
- ܐܡ ܡܠܟ ܐܡ 66  
(de Halleux 10b; Q 73 is the same metre).



- = Nat. 25:11 ܕܝܐܢ ܕܡܠܟܐ 67  
(Lamy 53; de Halleux 5b; Q 68 is the same metre). Cruc. 3, 8–9; Haer. 38–40;  
Nat. 25, 28; Virg. 13–30.
- = Nat. 25:1 ܕܝܐܢ ܕܡܠܟܐ 68  
(de Halleux 5a; Q 67 is the same metre). Nat. 25 (acc. Sinai syr. 10).
- = Virg. 42 (title) ܕܡܠܟܐ 69  
(de Halleux 33b).
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 70  
(Lamy 57; de Halleux 37a; Q 62 is the same metre). Fid. 80; Haer. 12–13.
- = Lamy III, 959 ܕܡܠܟܐ 71  
(Lamy 56; de Halleux 19; Q 33 is the same metre). Cruc. 4–6; Nis. 34;  
Virg. 1–3. According to Sinai syr. 10 there was a ‘volume of kallat malka’.
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 72  
(Lamy 58; de Halleux 14; Q 7, 9, 41, 78, 87 and 89 are the same metre). Nis. 4.
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 73  
(Lamy 59; de Halleux 10a; Q 66 is the same metre).  
Cruc. 7; Nat. 2; Virg. 32–37.
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 74  
(de Halleux 25b; Q 20 and 40 are the same metre). Eccl. 13.
- = Nat. 2 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 75  
Probably the original title of Q 73 (kensho `eloyo); see under that entry.
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 76  
(de Halleux 23; Q 28, 57 and 64 are the same metre). Nat. 1.
- ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 77  
(Q 14, 24, and 88 are the same metre). Nis. 25–33.
- = Lamy III, 723 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 78  
(Q 7, 9, 41, 72, 87 and 89 are the same metre). Nis. 4 (acc. mss E J).
- = Nat. 23 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ 79  
(Lamy 60; de Halleux 21c/4c; Q 45, 48 and 55 are the same metre).  
Nat. 23 (acc. Sinai syr. 10).

= Eccl. 38 (Lamy 61; de Halleux 1b; Q 58 and 82 are the same metre). Fid. 81–7; Haer. 41–44; Nat. 5–20.	ܡܬܥ ܡܦܡ ܠܡܠܠܗ	80
(de Halleux 7b; Q 85 is the same metre).	ܡܡܚܠܠܐ ܕܡܢܝܚܐ	81
= Fid. 81 (title) (de Halleux 1c; Q 58 and 80 are the same metre).	ܡܢ ܡܠܠܐ	82
= Nis 35 (de Halleux 13; Q 50 and 92 are the same metre). Nis. 35 (acc. Sinai syr. 10).	ܡܢ ܡܠܠܐ ܕܢܝܫ	83
Known only from de Halleux 12	ܡܠܠܐ	84
(de Halleux 7a; Q 81 is the same metre). Epiph. 9 (acc. Sinai syr. 10).	ܡܠܠܐ ܕܡܢܝܚܐ	85
= Nat. 21 (Lamy 66; Q 21, 30 and 51 are the same metre). Fid. 4–9.	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	86
(Q 7, 9, 41, 72, 78, and 89 are the same metre). Nis. 74–77 (acc. ms Z).	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	87
(Lamy 65; de Halleux 22b; Q 14, 24, and 77 are the same metre). Haer. 29; Nis. 5–7; Virg. 11.	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	88
(Lamy 68; de Halleux 30a; Q 7, 9, 72, 78 and 87 are the same metre). Virg. 8–10.	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	89
= Par. (title) (de Halleux 41a; Q 37, 46, 52 and 95 are the same metre). Ieiun. Appx 4; Nat 3 (acc. mss J N).	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	90
= Nat. 26 (de Halleux 2). Haer. 30–36; Nat. 26 (acc. Sinai syr. 10).	ܡܠܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܬܢ	91

(Lamy 72; Q 50 and 83 are the same metre). Nis. 35–42.	ܩܝܡܥܐ ܕܝܐ	92
= Nis. 71	ܕܡܝܢ ܕܡܝܐ	93
(Lamy 73; de Halleux 27a; Q 63 is the same metre). Abr. Qid. 6; Nis. 71–73 (acc. Sinai syr. 10).		
(de Halleux 24b; Q 38 is the same metre).	ܕܝܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	94
= Jul. 1	ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	95
(de Halleux 41d; Q 37, 46, 52 and 90 are the same metre).		
(de Halleux 27b; Q 6 is the same metre). Ecc. 23–25 (acc. Sinai syr. 10).	ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	96
(Lamy 74; de Halleux 40). Fid. 49–65; Haer. 14, 49–51, 53–56.	ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	97
(Lamy 75; de Halleux 34b; Q 65 is the same metre). Epiph. 6–7; Fid. 1; Nis. 13–14.	ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	98
(de Halleux 20; cited in Sinai syr. 10 as from the ‘volume of kallat malka’).	ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢ	99

THE POEMS OF BARHEBRAEUS:  
A PRELIMINARY CONCORDANCE

## I

The large number of manuscripts that survive indicates that the poems composed by the Syrian Orthodox maphrian Gregory Barhebraeus (1225/6–1286) enjoyed wide popularity through the ages, not only among the Syrian Orthodox and Syrian Catholics, but also among those of the East Syrian tradition and Maronites. Reflecting this popularity, there are also a large number of partial editions of his poems<sup>1</sup>. The very first work of Barhebraeus to appear in print was his poem on divine wisdom, published under the title “Veteris philosophi syri de sapientia divina Poëma ænigmaticum”, but without Barhebraeus being named as the author, by Gabriel Sionita in Paris in

<sup>1</sup> On the manuscripts, editions and translations of, as well as studies on, the poems of Barhebraeus, see Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway: Gorgias Press, 2005, p. 313–346 (cf. *ibid.*, p. 76–79, also p. 49). To the works cited there, one might add: Takahashi, “Gregorii Barhebraei carmen ‘Quod praestantes in hoc mundo odio haberi solent’”, in *Seiyō-Kotengaku no asu he: Isumi Kiichiro kyōju taikan kinen ronshū* [Festschrift for Kiichiro Isumi], ed. Y. Ōshiba & N. Koike, Tokyo: Chisen Shokan, 2010, p. 363–371 (incl. the text and Latin translation of Dolabani, no. 10.4); Mājda Muḥammad Anwar [Magda Moḥammad Anwar], “Al-tanāṣ fī al-shiʿr al-ṣūfī. Qaṣīdat al-maḥabbā al-ilāhīya li-Ibn al-ʿIbrī numūdhajan” [Intertextuality in Sophy Poetry: Barhebraeus’s “Divine love” as an example], *Simtha: Journal of Syriac Language, Literature and Heritage* (Duhok), vol. 4, no. 14 (2010), p. 16–43, and vol. 5, no. 15 (2011), p. 9–37; Balsam [Ghānim] al-Shamānī, “‘Al ḥubbā w-rāḥmūtā, men ktāb mushḥātā d-Mār Grīgōriyōs Yūḥannān Bar ʿEbrāyā mapryānā qaddīshā d-madnḥā” [Barhebraeus on Charity and Friendship], *Simtha*, vol. 5, no. 15 (2011), p. 147–165, and vol. 5, no. 16–17 (2011), p. 68–86. To the manuscripts, add: Dayr al-Zaʿfarān 36 (ZFRN 00036, copied in Jerusalem in 1928), p. 1–224 (followed by poems of Bar Maʿdani); Dayr al-Zaʿfarān 197 (ZFRN 00197, 18th c.), 1v–9v (On Divine Wisdom); Mardin, Forty Martyrs 101 (CFMM 00101, = Dayr al-Zaʿfarān 54 Dolabani), p. 1–80; Mor Gabriel, MGMT 00045 (20th c.), fol. 33v–48r; MGMT 00085, p. 84–156 (apparently copied from Dolabani’s edition) (for the above manuscripts, see the electronic catalogue of the Hill Museum & Manuscript Library); Baghdad, Archbishopric of the Church of the East, MS. 205 (1878 A.D.; see “Archbishopric of the Church of the East Manuscript Library (Baghdad – Iraq)”, <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/semiarab/semitistik/schwerpunkte/aramaistik/orienth.pdf>, no. 40); and a manuscript in Bzommar (copied [?] in 1601 A.Gr. [1289/90 A.D.], item no. 5; see Isaac Armalet, *I. Lettres de Josué, fils de David, surnommé Bar-Kilo, II Lettres de Sévère Jacques de Bartelli, surnommé Bar-Chacaco, III Lettres de David de Beit-Rabban*, Beirut: Imprimerie du Patriarcat syrien, 1928, p. 4–5 [Syriac], p. 3–4 [French]).

1628. Most of the subsequent publications include only one or several of his poems, but there are also two comprehensive editions, one by the Maronite monk Augustinus Scebabī, published in Rome in 1877,<sup>2</sup> and one by the later Syrian Orthodox metropolitan Yuḥanon Dolabani, published in Jerusalem in 1929<sup>3</sup>. These, however, are not critical editions. Furthermore, only a small number of the poems have been translated into European languages. Mainly as a result, these poems, which constitute an important part of the Barhebraean corpus and which might be expected to offer some interesting insights into his personality, as well as into the society in which he lived, have received little attention from the Western scholarly world.

Among the numerous points of interest that the poetical works of Barhebraeus offer, one might mention as an example here their relationship to classical Arabic poetry. Caesar von Lengerke, who published a number of Barhebraeus' poems in 1836, already noted that it was obvious even at first sight that some of these poems were modelled on Arabic exemplars (*ipsa enim carmina, quae nunc in lucem prolaturi sumus, si vel argumentum, vel metrum, vel versus similiter cadentes, a Syris quidem nusquam alibi usurpatos, respicias, ad Arabum exemplum composita, primo iam aspectu cognitum habebis*)<sup>4</sup>. With the exception of Pius Zingerle's comments in a review of von Lengerke's work,<sup>5</sup> I am not aware of subsequent European studies dealing with this theme, but the point has been noted in a number of articles written in Syriac and Arabic, especially in articles by Ghaṭṭās Maqdisī Elias (Malfono Denḥo, 1911–2008) and Metropolitan Gregorius Ṣalībā Sham'ūn,<sup>6</sup> the latter of whom has pointed out the similarity of several of Barhebraeus' pieces to the poems of Mutanabbī, Naṣr ibn Sayyār and Ibn al-Fāriḍ.

<sup>2</sup> *Gregorii Bar-Hebraei carmina a Patre Augustino Scebabī monaco maronita libanensi alepensi correctā, ac ab eodem lexicon adiunctum. Mushḥoto da-ʿbidon l-mafryono Grigōriyōs Bar ʿEbroyo, ettaraṣ w-et ʿbed l-hēn leqsiqōn men qashisha Aḡuṣṭinōs Shebābī dayroyo morunoyo leb-nonoyo beruʿoyo*, Rome: S.C. de Propagande Fide, 1877.

<sup>3</sup> *Mushḥoto d-Mor Grigōriyōs Yuḥanon Bar ʿEbroyo mafryono d-madnḥo. Dīwān al-ʿallāma al-kabīr wa-l-shāʿir al-shahīr al-failasūf al-suryānī Mār Grīghūriyūs Yūḥannā Ibn al-ʿIbrī mafriyān al-mashriq*, Jerusalem: Dayro d-Mor Marqōs d-Suryoyē, 1929. Repr. Holland [Glane/Losser]: Monastery of St Ephrem the Syrian, 1983. The 1983 reprint does not have the list of errata and incipits which were in the 1929 edition (respectively, p. 166 and p. 167–180 of the original edition; p. 166–184 of the 1983 reprint correspond to 181–199 of the 1929 edition).

<sup>4</sup> Caesar a Lengerke, *Gregorii Barhebraei carmina syriaca aliquot e Codice Parisiensi interpretatione notisque instructa*, Königsberg [Regiomonti Borussorum]: Hartung, 1836, p. 4.

<sup>5</sup> Pius Zingerle, "Ueber einige Gedichte des Gregorius Barhebräus", *Zeitschrift für die Kunde des Mogenlandes*, 5 (1841), 49–56.

<sup>6</sup> See the articles of these two cited at Takahashi, *Bio-Bibliography* (as n. 1 above), p. 318–319; cf. also the article by Anwar cited in n. 1 above.

Von Lengerke was, of course, wrong in stating that rhyming verses are nowhere else to be found in Syriac poetry, as even the most cursory look, for example, at the classic anthology of Syriac poems published by Gabriel Cardahi in 1875 will show<sup>7</sup>. A century and three-quarters on from von Lengerke's time, we know full well today that the Syriac poetry of the later period stands very much under the influence of Arabic poetry, and this applies also in varying degrees to the work of Barhebraeus' contemporaries and near-contemporaries, such as the Syrian Orthodox John bar Ma'dani (Patriarch 1252–1263) and the East Syrian 'Abdisho' bar Brikha (d. 1318), as well as the East Syrian collections attributed to Giwargis Warda and Khamis bar Qardaḥe<sup>8</sup>. The poetry of Barhebraeus has to be considered in this context and in relation to the works of his contemporaries, and here the rising interest in recent years in the collections of Warda and Khamis makes it all the more urgent to advance the research also on the poetical works of Barhebraeus<sup>9</sup>.

Another point of interest that might be mentioned lies in the reception history of Barhebraeus' poems. Although manuscripts containing comprehensive collections of his poems are relatively rare, if those containing just a small number of pieces are included, there exist well over two hundred manuscripts, originating, as has been said, not only from West Syrian circles but also from among those of other Syriac traditions. In manuscripts of Maronite origin, for example, the poems of Barhebraeus are frequently found in the appendices to Syriac grammars,<sup>10</sup> suggesting that generations of Maronite students must have grown up familiarising themselves with these poems. In some cases the poems have been tampered with by copyists who did not agree with the author's religious views. An interesting example of such tampering is found in a place where Barhebraeus was originally reprimanding those Christians engaging in confessional strife, including members of his own Syrian Orthodox Church who saw themselves as followers of Cyril of Alexandria.

<sup>7</sup> Gabriel Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica syrorum necnon de eorum poetarum vitis et carminibus*, Rome: S.C. de Propaganda Fide, 1875.

<sup>8</sup> For a discussion, for example, of the relationship of 'Abdisho's *Paradise of Eden* to the Arabic *maqāmāt*, see Naoya Katsumata, "The Style of the Maqāma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac", *Middle Eastern Literatures*, 5 (2002), 117–137, and Helen Younansardaroud, "'Abdīšō' bar Brīkā's (†1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance?", in *The Syriac Renaissance*, ed. H. Teule et al., Leuven: Peeters, 2010, p. 195–204.

<sup>9</sup> See the literature cited under the articles "Gewargis Warda" and "Khamis bar Qardaḥe" (both by Alessandro Mengozzi) in *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock et al., Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 176–177, 242–243; see also the contributions by Mengozzi and Pritula in this volume. Of special note in connection with the relationship between Barhebraeus and Khamis is the eulogy of Barhebraeus and his brother Barṣawmo by Khamis reported by Anton Pritula, "Ḥāmīs bar Qardāḥē, vostočnosirijskij poet konca XIII v." [Khamis bar Qardahe – un poète syriaque oriental du fin du XIII<sup>ème</sup> siècle], *Simvol*, 61 (2012), 303–317 (here 310–317).

<sup>10</sup> See Takahashi, *Bio-Bibliography* (as n. 1 above), p. 339, with n. 638.

صهحه وحنبا معه وُاب / نهفكه.  
لا نهل صهحا وبعفه نهف هومفوككه.

Fervent in his love for Lord Jesus is Theophilus, / not in his love for Nestorius or for Cyril. ...<sup>11</sup>

مع مع حنبا لا فنهع ح مع فوطا.  
هلا صهحه وبعو ههف / حنه فكه.  
هه حقه ح صه وبعفه هومفوكلا.  
فنه مع حنبا ههلا و حلا مع لا بالا.

No chains will separate me from the love of the Lord, / no fear, no fire, no sword, said Paul (cf. Rom. 8:35). / But see, in our day, the love of Nestorius and of Cyril / has separated from the Lord the multitude of indefatigable fools<sup>12</sup>.

In the first of these pieces, the name “Cyril” (مفوككه) is found altered to “Ya‘qubilos” (“Jacobilus”, (صهحه صهه), clearly a derogatory form of “Jacob (Baradaeus)”, in the edition by the Maronite Scebabī, placing the blame on the “Nestorians” and “Jacobites” and exculpating the Maronites. Similarly in the second piece, “Cyril” (مفوكلا) is altered to “Ya‘qubilo” (صهحه صلا) in Scebabī’s edition, while in a manuscript of Maronite origin (Berlin, or. quart. 887 [59 Aßfalg]), in which the piece has been copied twice, the whole phrase “Nestorius and Cyril” is altered to “Nestorius and his lowly companions” (صهحه هومفوكه صهحه صهه صهه), glossed وارفاه الحففرين, p. 323, l. 9) and “Nestorius and his foolish companions” (صهحه هومفوكه صهحه صهه صهه), glossed وارفاه الجهال, p. 341, l. 7).

## II

For such reasons as those outlined above, as well as for others, a critical edition of Barhebraeus’ poems that takes into account also the variants in different groups of manuscripts is a desideratum. As a very first step towards the production of such an edition, and as an aid to those wishing to identify the disparate poems they encounter in various manuscripts and publications, I offer below a concordance of Barhebraeus’ (and Bar Ma’dani’s) poems as they are found in the editions by Scebabī (= S) and Dolabani (= D), and in the two oldest manuscripts of comprehensive collections of the poems that are relatively easily accessible, Oxford, Bodleian Library, Huntingdon 1 (= H) and Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, or. 298 (olim 62, = F). Huntingdon

<sup>11</sup> Dolabani (as n. 3 above), p.157, no. 11.1, l. 1–2; Ms. Bodl. Hunt. 1, 254c, l. 48ff. (no. 312); also Caesar a Lengerke, *Gregorii Barhebraei aliorumque carmina syriaca e Codice manuscripto Parisino nunc primum edita. Part. IV*, Königsberg: Hartung, 1838, p. 6, l. 7–8; cf. Scebabī (as n. 2 above), p. 153, l. 3–4 (no. 267).

<sup>12</sup> Dolabani, p.157, no. 11.2; Ms. Bodl. Hunt. 1, 254c (no. 313); Lengerke, *op. cit.*, p. 6, l. 12–15; cf. Scebabī, p. 153, l. 7–10 (no. 268).

1 is a manuscript copied in Dayr al-Za‘farān around 1498 and contains a large number of Barhebraeus’ works;<sup>13</sup> the poems are found in the part of the manuscript copied by Joseph Iberoyo (al-Kurjī, later metropolitan of Jerusalem, ca. 1515–37). In the Florence manuscript, the poems are found in the part of the manuscript copied by an anonymous scribe in 1487/8 in the Monastery of Mar Abel and Abraham in Midyat<sup>14</sup>.

In the first of the two tables below, the poems are listed in the order in which they appear in the Oxford manuscript. In this manuscript, the poems of Barhebraeus are followed by those of Bar Ma‘dani (= BM) in a section that is clearly marked off as such; all the poems of Bar Ma‘dani appearing there are also listed in this table. In the fifth and sixth columns of the table, I have indicated the metre (number of syllables per verse) and the number of verses of each piece. Given in the seventh column are some additional information about each piece, in most cases the Latin renditions of the headings given in the catalogue of the Vatican Syriac manuscripts by the Assemanis (in the description of Vat. syr. 174, copied ca. 1600 by Sargīs al-Rizzī)<sup>15</sup>. In the eighth column are the titles of the pieces usually as they appear in the edition by Dolabani, and in the ninth the opening lines of each piece again usually according to Dolabani’s edition. In the second table, the poems are listed in the alphabetical order of their opening words.

In the edition of Barhebraeus’ poems by Dolabani, who tells us that he used a total of thirteen manuscripts (six complete and seven incomplete) in preparing his edition, the poems are arranged not according to the order in which they appear in any manuscript, but according to topics, and the collection is divided into twelve sections (tar‘ē) entitled: 1. on love and friendship (ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܐ), 2. on lamentations (ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܐ), 3. on praise and thanksgiving (ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܐ), 4. on reproach (ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܐ),

<sup>13</sup> See R. Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos, carshunicos, mendaeos, complectens*, Oxford: Typographeum Clarendonianum, 1864, col. 368–398.

<sup>14</sup> The description of the manuscript in Stephanus Evodius Assemanus, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mms. orientalium catalogus*, Florence: Typographium Albizianum, 1742, p. 107–113, is most confusing in listing the material in the manuscript largely in the reverse order. The first part of the manuscript, copied by Daniel [of Mardin] in 1360 contains the metrical grammar of Barhebraeus (fol 3r–80v), followed by a list of Barhebraeus’ works and some additional biographical notes in what appears to be the same hand (fol. 81r–82v). The second part of the manuscript, dated 1487/8, contains Barhebraeus’ poems (83r–104v); an excerpt from the *Cause of All Causes* (from the third section [“on the uses of the stars”] of *mimro* 5, chap. 6, to end; corresponding to *Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen*, ed. C. Kayser, Leipzig: Hinrichs, 1889, p. 215–271; wrongly identified as a part of Barhebraeus’ *Cream of Wisdom* by Assemani; 105r–139r); and the excerpts from various authors listed by Assemani at the beginning of his description (not in the order listed there, 139r–141v).

<sup>15</sup> Stephanus Evodius Assemanus & Joseph Simonius Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, I/3, Rome, 1759, p. 357–360. For the titles of the pieces as given in Huntingdon 1, with Latin renditions, see R. Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars sexta* (as n. 14 above), col. 371–383.



5. on admonition (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 6. on natural things (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 7. on the soul (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 8. on wisdom (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 9. on divine love (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 10. on perfection (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), 11. on disputation (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), and 12. varia (ܐܠܗܐ ܡܨܝܚܐ), the last section reportedly containing pieces found in the manuscript once in the possession of Iliyās Khūrī Istīfān in Mosul (now Mingana, Syr. 282). In the fourth column of the following tables, the numbers separated by periods indicate the section number, the number of the piece within the section, and, when a third number appears, the subdivision (usually a quatrain) within the piece. The same system is used there for the poems of Bar Ma'dani according to the edition published by Dolabani in the same year as his edition of Barhebraeus' poems<sup>16</sup>.

The poems are not numbered in the edition by Scebabī and in the manuscripts, and the numbering here is mine. The pages/folios (and columns for Huntingdon 1) on which the pieces as numbered here *begin* are as follows:

Scebabī: no. 1 (p. 1); 2 (p. 35); 3 (p. 46); 4 (p. 53); 5 (p. 55); 6 (p. 57); 7 (p. 62); 8 (p. 63); 9 (p. 64); 10 (p. 65); 11–13 (p. 66); 14–15 (p. 67); 16–19 (p. 68); 20–24 (p. 69); 25–38 (p. 70); 29–30 (p. 71); 31–32 (p. 72); 33–37 (p. 73); 38–41 (p. 74); 42–45 (p. 75); 46–49 (p. 76); 50–54 (p. 77); 55 (p. 78); 56–57 (p. 79); 58–62 (p. 80); 63–66 (p. 81); 67–70 (p. 82); 71–75 (p. 83); 76–77 (p. 84); 78 (p. 86); 79–80 (p. 87); 81–85 (p. 88); 86–89 (p. 89); 90–94 (p. 90); 95–98 (p. 91); 99–103 (p. 92); 104–107 (p. 93); 108–111 (p. 94); 112–115 (p. 95); 116–120 (p. 96); 121–122 (p. 97); 123–124 (p. 101); 125–129 (p. 102); 130–133 (p. 103); 134–137 (p. 104); 138–140 (p. 105); 141–143 (p. 106); 144–149 (p. 107); 150–153 (p. 108); 154–157 (p. 109); 158–159 (p. 110); 160–162 (p. 111); 163–165 (p. 112); 166–167 (p. 113); 168–171 (p. 117); 172–175 (p. 118); 176 (p. 119); 177 (p. 122); 178–179 (p. 124); 180 (p. 125); 181–184 (p. 126); 185–186 (p. 127); 187–189 (p. 128); 190–193 (p. 129); 194–196 (p. 130); 197–201 (p. 131); 202 (p. 132); 203–205 (p. 133); 206–207 (p. 134); 208–210 (p. 135); 211–212 (p. 136); 213–214 (p. 137); 215–216 (p. 138); 217–221 (p. 139); 222–223 (p. 130); 224–227 (p. 141); 228–230 (p. 142); 231 (p. 143); 232–235 (p. 145); 236–239 (p. 146); 240–244 (p. 147); 245–248 (p. 148); 249–253 (p. 149); 254–258 (p. 150); 259–262 (p. 151); 263–266 (p. 152); 267–271 (p. 153); 272–274 (p. 154); 275–279 (p. 155); 280 (p. 156); 281 (p. 159); 282–285 (p. 160); 286–288 (p. 161); 289–291 (p. 162); 292–297 (p. 163); 298–301 (p. 164); 302–305 (p. 165); 306–307 (p. 167); 308 (p. 168); 309–311 (p. 169); 312–314 (p. 170); 315–317 (p. 171); 318–320 (p. 172); 321–324 (p. 173); 325–326 (p. 174).

Huntingdon 1: no. 1 (p. 238a); 2 (p. 241a); 3 (p. 241b); 4 (p. 243a); 5 (p. 243c); 6–7 (p. 244a); 8–9 (p. 244b); 10–14 (p. 245b); 15–30 (p. 245c); 31–43 (p. 246a); 44–55 (p. 246b); 56–72 (p. 246c); 73–76 (p. 247a); 77–92 (p. 247b); 93–108 (p. 247c); 109 (p. 248a); 110–122 (p. 248b); 123–138 (p. 248c); 139–150

<sup>16</sup> *Mimre w-mushḥoto d-simon l-Mor Yuḥanon bar Ma'dani faṭriyarko d-Anṭiyokiya*, Jerusalem: Dayro d-Mor Marqōs, 1929; repr. Hengelo: Mar Yuhanun Kilisesi, 1980.

(p. 249a); 151–152 (p. 249b); 153–159 (p. 249c); 160 (p. 250a); 161–170 (p. 250b); 171–183 (p. 250c); 184–194 (p. 251a); 195–207 (p. 251b); 208–221 (p. 251c); 222–234 (p. 252a); 235–251 (p. 252b); 252–263 (p. 252c); 264 (p. 253a); 265–280 (p. 253b); 281–294 (p. 253c); 295–302 (p. 254a); 303–314 (p. 254b); 315–316, BM1–7 (p. 254c); BM8–19 (p. 255a); BM20–26 (p. 255b); BM27–34 (p. 255c); BM35–43 (p. 256a); BM44–50 (p. 256b); BM51 (p. 257c); BM52 (p. 258a); BM53–60 (p. 259b).

Laur. or. 298: no. 1 (83r); 2–6 (85r); 7 (85v); 8–13 (87r); 14–23 (87v); 24–31 (88r); 32–33 (89r); 34 (90r); 35–41 (90v); 42 (91r); 43–47 (91v); 48 (92v); 49–50 (93r); 51–54 (93v); 55–59 (94r); 60–69 (94v); 70–77 (95r); 78–87 (95v); 88–93 (96r); 94–102 (96v); 103–111 (97r); 112–119 (97v); 120–130 (98r); 131–138 (98v); 139–150 (99r); 151–157 (99v); 158–165 (100r); 166–173 (100v); 174–178 (101r); 179–183b (101v); 184–185 (102r); 186–193 (102v); 194–201 (103r); 202–209 (103v); 210–217 (104r); 218–219 (104v).

### III

As the data in the tables below generally speak for themselves, I limit myself here to one brief observation on the relationship between the two editions and the two manuscripts, and a few brief comments on the arrangements of the pieces in the edition by Scebabī and the two manuscripts.

In a collation of the readings of the four for one particular piece (H314), it was found that the readings of Scebabī's edition usually agree with those of Laur. or. 298, and the readings of Dolabani's edition with those of Huntingdon 1<sup>17</sup>.

In the two manuscripts and Scebabī's edition, a number of the longer pieces are placed at the beginning of the collection, with the longest piece "On Perfection" heading the collection in both Huntingdon 1 and Scebabī, although this piece is missing in Laur. or. 298. – The reverse, interestingly, is the case with the poems of Bar Ma'dani in Huntingdon 1, with the longer pieces placed towards the end. – The order of these longer pieces, however, differs between the three, and this fact will be of help in classifying the manuscripts of larger collections of the poems into families. The order similar to that in Scebabī's edition is observed in a number of manuscripts including Vat. syr. 174, Paris, syr. 270 (15th c. sec. Zotenberg) and Paris, syr. 197 (16th c.).

After the first section with the longer pieces, there is a generally close agreement in the order of the pieces between Scebabī and Huntingdon 1, especially in the first half of the collection (e.g. H10–12 = S9–11; H13–46 = S14–46; H47–74 = S48–75; H75–88 = S77–90; H89–107 = S92–110; H111–125 = S123–137). The agreement becomes less close in the latter half of the collection. The order in Laur. or. 298 shows greater divergences from both.

<sup>17</sup> See Takahashi, "Gregorii Barhebraei carmen 'Quod praestantes in hoc mundo odio haberi solent'" (as n. 1), p. 366–367.

In Huntingdon 1, pieces in metres other than the dodecasyllabic “metre of Mar Jacob of Sarug” are gathered together towards, though not quite at, the end of the collection (H264–297). Many of these non-dodecasyllabic pieces are also found towards the end of Scebabi’s edition (S281–286 = H267–275, S289–301 = H285–297), although a number of them occur at earlier points in that edition. Most of these pieces are missing in Laur. or. 298 (with the exception of F48, 49.1–5 = H264, 267–271).

One piece is repeated within Scebabi’s edition (S111 = S204 = H187), while six pieces occur twice in Laur. or. 298 (F170 = F175 = H45; F40 = F165 = H55; F85 = F116 = H118; F14 = F88 = H149; F134 = F192 = H176; F4 = F133 = H205). In the case of Laur. or. 298, this may be due to the use of more than one exemplar by the copyist<sup>18</sup>.

Dolabani’s edition of Barhebraeus’ poems includes one piece (D1.26.2) which he himself reproduced in his edition of Bar Ma’dani’s poems and which is ascribed to Bar Ma’dani in Huntingdon 1 (H, BM8). Both Scebabi’s edition and Laur. or. 298 include under Barhebraeus’ name a number of pieces which are ascribed to Bar Ma’dani in Huntingdon 1 and by Dolabani (S309–311, 315–319; F118–120, 122, 167, 213).

#### IV

What appears on these pages represents a very small step in the research on the poems of Barhebraeus, an area where there is clearly still much work to be done. It is hoped nevertheless that the concordance below will play some role in facilitating the progress of that research and will otherwise also be found useful by those interested in delving into the relatively unknown world of poetry created by Barhebraeus and his contemporaries.

<sup>18</sup> That the copyist of Laur. or. 298 collated more than once manuscript is indicated by the variant readings noted in the margin on fol. 86r, 94v, 101r, 101v.

TABLE 1: POEMS OF BARHEBRAEUS AND BAR  
MA'DANI ARRANGED BY THE ORDER IN HUNTINGDON 1

Hunt 1	Laur 298	Scebabī	Dolabani	metre	verses	Vat 174 etc.
1		1	10.1	12	610	I. De Perfectione, Carmen Philosophicum, editum in urbe Bagdad anno Graecorum 1588. (Christi 1277.)
2		6	8.1	12	39	VI. In illud Socratis: Bona lex, sed melior Philosophia
3			8.2	12	276	(De divina sapientia)
4	7	3	9.1	12	120	III. De amore Divino, qui vino assimilatur
5	6	4	9.2	12	40	IV. De eodem argumento, Carmen secundum
6		5	7.1	12	30	V. Ad animam rationalem
7	5	308	8.3	12	20	CCXCVII. De sapientia, quod non nisi cum amaritudine possideri queat
8	166	148	9.3	12	4	CXL. Versus inscripti baculo suo Pastoralī
9	1	2	7.4	12	192	II. De admirabili caelorum constitutione, deque diversis hominum opinionibus circa creaturas, necnon de Anima rationali a Deo immissa in corpus, atque iterum e corpore abeunte
10	53	9	1.27	12	28	VIII. De amico, qui una cum ipso disceptabat
11	137.1	10	6.5.1	12	4	IX. De cereo
12	137.2	11	6.5.2	12	4	
13	107	14	6.1.1	12	4	

APPENDIX 1

title etc.	incipit
מאמרו רש"י וכל שםיהא דרנא פסחמהא	דנעמא ומחלל חנעמא לך פא ובעב
מחלל וט מחלל ו'מנז שממנהמ ובעמה עמנ ל'א פסחמהמלל סלז מסלזא מוט	לפסחמהמלל אט חלמא מעמלל ו'מנז
ומנז כ' ומנז כל שממלל אלמלל	פ'א כ' חמלל ל'חלל ומ'מנז ו'ממלל מוט
כל ו'ממלל אלמלל ו'מחלל חמלל	ממ פ'א ל'ממב ל'מ עמלל ומנז עמלל
ומנז כ' ומנז כל ו'ממלל אלמלל	חל'מ סמלל מ'מ ו'מנז לא מוט
לאט נעמלל מחללל	מטא עמלל חמללל ל' אלמלל
ל'ט ומ'מ פ'מ שממלל. חמלל ומ'מ א'מנז ולא מחלמלל ל'א ל' חמללזא	ל'מט ו'מללל א'מ ח' ל'חלל ו'למט כ'
מ'מללל מ'ממלל ו'לאט אלמ. מטא חלל חללל ח' לא'מ חמלל ו'מ'מממממ חמללל חמלל חמלל כל ו'ממ מחלללל מ'ממלל מ'מממממ	מ'מח' מ'מממ חמללל ח' חמלל
כל למ'ממממ למ'ממלל וממלל מ'ממלל מ'מממממ לא'ממ כל חמללל. מ'מללל נעמלל מחלללל ומ'מ חמלל אלמלל מ'מלל כל חמללל. מ'מ ו'ממ חמלל מ'ממלל ל'ט ו'ממממ חמלל ל'חלל מ'מממלל ל'חלל	מ'מ מ'ממלל מ'מ ו'ממ חמלל ל'חלל
כל ו'ממלל ל'ממ ו'מחלל ו'ממ מ'ממ	מ'מ מ'ממלל מ'ממלל מ'ממ מ'ממלל
כל מ'ממלל	ל'מ מ'ממלל מ'ממלל מ'ממלל
	חמלל מ'ממלל ו'מממ מ'מ חמלל ו'ממלל
כל מ'ממלל מ'ממלל חמללל	מ'מ מ'מלל מ'ממלל חמללל

14	156	15.1	6.1.2	12	4	
15	157	15.2	6.1.3	12	4	
16	138	16	6.1.4	12	4	
17	139	17	6.1.5	12	4	
18	140	18	6.1.6	12	4	
19	141	19	6.1.7	12	4	
20	142	20	6.1.8	12	4	
21	143	21	6.1.9	12	4	
22	144	22	6.1.10	12	4	
23	145	23	6.1.11	12	4	
24	147	24	6.1.12	12	4	
25	148	25	6.1.13	12	4	
26	146	26	6.1.14	12	4	
27	149	27	6.1.15	12	4	
28	150	28	6.1.16	12	4	
29	151	29	6.1.17	12	4	
30.1	152	30.1	6.2.1	12	16	
30.2	153	30.2	6.2.2	12	4	
31	154	31	3.17.1	12	4	XXIX. Ad Ignatium Sabam Patriarcham, a quo visitatus fuit in quodam specu apud Antiochiam, post primam diem, qua Monasticam vitam susceperat
32	155	32	3.17.2	12	4	
33	108	33	1.19.2	12	4	
34	109	34	1.19.3	12	4	
35	110	35	1.19.4	12	4	
36	158	36	5.28	12	4	
37	79	37	1.12.1	12	4	



38	80	38	1.12.2	12	4	
39	81	39	1.46.1	12	4	
40	82	40	1.12.7	12	4	
41	83	41	1.12.8	12	4	
42	84	42	1.31	12	4	
43	65	43	1.13.1	12	4	
44	66	44	1.13.2	12	4	
45	170	45	4.15.1	12	4	F170 = F175; XLII. Ad Dionysium Angur Patriarcham, quum in Monachos desaevire coepit
46	171	46	4.15.2	12	4	
47	50	48	5.8.2	12	4	
48		49	5.8.5	12	4	
49	67	50	1.6.1	12	4	
50	68	51	1.6.2	12	4	
51	69	52	3.3.1	12	4	
52	70	53	3.3.2	12	4	
53	71	54	1.13.3	12	4	
54	32	55	2.1	12	18	(on Maphrian Saliba)
55	40	56	2.13	12	4	F40 = F165 (!); LII. De monasterio Johannis Patriarchae, quod e regione horti eum locum respicit, ubi Barebraeus habitabat.
56	172	57	4.20.1	12	4	LIII. De quodam insipiente
57	173	58	4.20.2	12	4	
58	197	59	1.37	12	4	
59	126	60	1.12.4	12	4	
60	127	61	1.12.5	12	4	
61	112	62	1.13.7	12	4	
62	124	63	1.14.1	12	4	LIX. De amico infirmo



[illegible]

63	125	64	1.14.2	12	4	
64		65	1.13.8	12	4	
65	55	66	1.15.1	12	4	
66	56	67	1.15.2	12	4	
67	57	68	1.30.1	12	4	
68	58	69	1.30.2	12	4	
69	59	70	1.12.3	12	4	
70	60	71	1.13.4	12	4	
71	61	72	1.38	12	4	
72	62	73	1.13.5	12	4	
73	63	74	1.15.3	12	4	
74	64	75	1.13.6	12	4	
75	41	77	2.11	12	32	LXXIII. De doctrinae amore, ad Episcopum quemdam Nestorianum, nomine Salomone
76	43	78	1.3	12	20	LXXIV. De quodam libri sui amanuensi, pro quo preces fundit
77	44	79	1.1.1	12	4	LXXV. De amore sincero
78	45	80	1.1.2	12	4	
79	46	81	1.1.3	12	4	
80	113	82	1.15.4	12	4	
81	114	83	2.15	12	4	
82	97	84	1.15.5	12	4	
83	76	85	1.15.6	12	4	
84	77	86	1.15.7	12	4	
85	78	87	1.15.8	12	4	
86	128	88	6.6	12	4	
87		89	1.41	12	4	

[illegible]

88	98	90	1.39	12	4	
89	199	92	5.21	12	4	
90	72	93	1.16.1	12	4	
91	100	94	1.16.2	12	4	
92	101	95	1.16.3	12	4	
93	102	96	1.16.4	12	4	
94	103	97	1.16.5	12	4	
95	104	98	1.16.6	12	4	
96	105	99	1.16.7	12	4	
97	106	100	1.16.8	12	4	
98	15	101	1.46.2	12	4	
99	16	102	7.2.1	12	4	
100	17	103	7.2.2	12	4	
101	18	104	8.7.1	12	4	XCIX. De sapientia
102	19	105	8.7.2	12	4	
103	20	106	8.7.3	12	4	
104	22	107	8.7.4	12	4	
105	23	108	8.7.5	12	4	
106	26	109	8.7.6	12	4	
107	27	110	8.7.7	12	4	
108.1	28	112	6.9.1	12	4	CVI. De Flabello
108.2	29	113	6.9.2	12	4	
108.3	30	114	6.9.3	12	4	
109	31	122	2.1	12	72	CXVI. De obitu Johannis Bar-Maadani Patriarchae
110	121	76	1.4	12	4	



111	184	123	4.21.1	12	4	CXVII. Ad terram
112	185	124	4.21.2	12	4	
113	186	125	4.21.3	12	4	
114	187	126	4.21.4	12	4	
115	188	127	4.21.5	12	4	
116	189	128	4.21.6	12	4	
117	115	129	1.32bis.1	12	4	CXXIII. Ad fictum ( <i>sic</i> ) amicum (الاصدق)
118	85	130	1.32bis.2	12	4	F85 = F116
119	91	131	1.32bis.3	12	4	
120	86	132	1.32bis.4	12	4	
121	87	133	1.32bis.5	12	4	
122	89	134	1.32bis.6	12	4	
123	135	135	1.32bis.7	12	4	
124	136	136	1.32bis.8	12	4	
125	137	137	1.32bis.9	12	4	
126	203	115	6.10.1	12	4	
127	201	116	6.10.2	12	4	
128	200.1	117	6.10.3	12	4	
129	200.2	118	6.10.4	12	4	
130	202	119	6.10.5	12	4	
131	205	120	6.10.6	12	4	
132	204	121	6.10.7	12	4	
133	95	149	1.5.1	12	4	
134	96	150	1.5.2	12	4	CXLI. De quodam amico
135	8	138	9.3.1	12	4	CXXXIII. De amore Dei
136	9	151	4.22	12	4	



137	10	152	2.10.1	12	4	
138	11	153	2.10bis	12	4	
139	12	154	2.10.2	12	4	
140		155				
141	206.1	156	3.1.2	12	4	
142	206.2	157	1.21.1	12	4	
143	207.1	158.1	1.21.2	12	4	
144	207.5	158.5	1.21.3	12	4	
145	183.1	165.1	4.18.1	12	4	CLVII. De Masora Presbytero
146	183.2	165.2	4.18.2	12	4	
147	183.3	165.3	4.18.3	12	4	
148	183.4	165.4	4.18.4	12	4	
149	14	166	1.33	12	4	F14 = F88
150.1	42.1	7.1	5.19.1	12	4	VII. De lagena aenea argento inscrutata, corporisque munditie
150.2	42.2	7.2	5.19.2	12	4	
150.3	42.3	8.1	5.19.3	12	4	
150.4	42.4	8.2	5.19.4	12	4	
150.5	42.5	8.3	5.19.5	12	4	
150.6	42.6	8.4	5.19.6	12	4	
151		173	5.19.7	12	4	CLXV. Paraenesis
152	47	167	1.45	12	50	CLIX. Ad amicum, qui velum sibi dono missurus erat, quemadmodum & aliis amicis: sed ob inopinatum casum id exequi tunc temporis non potuit; & de Ismaelitarum tyrannide in Christianos
153	135	47	4.17	12	4	XLIV. Ad eundem [sc. Dionysium Angur], quum poenas suae crudelitatis dedit





154		168	4.16.1	12	4	CLX. De insipientis cujusdam exaltatione
155		169	4.16.2	12	4	
156		175	2.3	12	4	
157		178	2.4	7	4	CLXX. De obitu fratris Mauphac
158	164	174	2.5	12	4	CLXVI. De obitu Michaelis fratris, Carmen editum in die Dominico ingressus Jejunii
159, l. 1–62	33	176	2.6	12	62	
159, l. 63–102	34	177	2.7	12	40	
160	35	181	1.10.1	12	4	
161	36	182	1.10.2	12	4	
162	37	183	1.28.1	12	4	
163	38	184	1.28.2	12	4	
164	39	185	1.42.1	12	4	
165	90	186	1.11	12	16	
166	163	159	1.22	12	12	CLI. Ad episcopum quemdam
167	208	187	2.12	12	4	CLXXXIX. Quum idem Maphrianus Coenobium Barsumae adiit
168	211	188	1.35	12	4	
169	210	189	5.6.1	12	4	
170.1	209.1	191.1	5.6.3	12	4	
170.2	209.2	191.2	5.6.4	12	4	
171	21	192	5.7.1	12	4	
172		193	5.7.2	12	4	
173		179	2.8	12	4	CLXXI. De obitu medici Cuphri
174	190	194	5.1	12	4	
175	191	195	5.3.1	12	4	
176	134	196.1	5.3.2	12	4	F134 = F192



177		196.2	5.4	12	4	
178	193	197	5.2	12	4	
179	194	198	4.19.1	12	4	
180	99	91	4.19.2	12	4	
181	196	199	5.5.1	12	4	
182	117	200	1.2	12	4	
183	198	201	5.20	12	12	
184	73.1	202.1	1.23.1	12	4	
185	73.2	202.2	1.23.2	12	4	
186	214	203	5.18	12	4	
187		111	7.3	12	4	S111 = S204
188	111	205	1.24	12	12	
189	74.1	206.1	1.25bis.1	12	4	
189.2	74.2	206.2	1.25bis.2	12	4	
190		207.1				
191		207.2				
192	215	139	9.7	12	4	
193	92	208	1.34	12	8	
194	53.1	209.1	1.43.1	12	4	
195	53.2	209.2	1.43.2	12	4	
196	93	210	3.02	12	4	
197	94.1	140.1	1.29.1	12	4	
198	94.2	140.2	1.29.2	12	4	
199	94.2	140.2	1.29.3	12	4	
200	169	211	4.1	12	4	
201	160	160	3.18	12	4	
202		141.2	3.20.1	12	4	



203		141.2	3.20.2	12	4	
204	2	212	8.5	12	12	CCII. Quod sapientiae sermones coram unoquoque sunt proferendi
205	4	213	8.6	12	4	F4 ≈ F133 (but with significant variant readings)
206	52.1	214.1	1.44.1	12	4	
207	52.2	214.2	1.44.2	12	4	
208	52.3	214.3	1.44.3	12	4	
209	52.4	214.4	1.44.4	12	4	
210	52.5	214.5	1.44.5	12	4	
211		161	3.11	12	4	CXLVIII. Encomium cujusdam Episcopi
212	52.6	215	1.44.6	12	4	
213		216	5.9.1	12	6	
214		217	3.4	12	4	
215		218	10.2.1	12	4	
216		219	3.15	12	4	
217		220	1.40	12	4	
218		221	1.36	12	4	
219		222.1	4.3.1	12	4	CCXII. De Pastore insipiente, rapace, munerumque acceptore
220		222.2	4.3.2	12	4	
221	183	223	4.4	12	8	CCXIII. De visitatore tyranno
222		224	4.5	12	4	
223		225	4.6	12	4	
224		226	4.7	12	4	CCXV. Ad insipientem, qui nomen Philosophi affectabat
225		227	4.8	12	4	
226		229	4.9	12	6	CCXVIII. De frigore hiemali

	חמלא וכלס סעס חלפא וסעס חלפא
והכל סעסלא חס מרס כל' אסא ורסס וסלאסכלס. לא חרס מרס סס סתלא וחס מרסס	סעסא אסא וכל על וססס אסא סעססס
אסנא	כלססס חסו אסו וסמלא אורסו סעסס
אסנא חסא וסמלא ו'אסססססס (ס'אסססססס)	סס וסססססס אס סססלא א' אלאא
	והסססססס ססלא וססס א'א ססס
	והסססססס ססלא וססס א'א ססס
	א' חסססססס סס' לא אסא סססא סס
	ס' א' אססססססס ו'אס חססססס סס' אססס
סססססס ססס סססא ססס	סססססססס סססא סססא ססססא אססא
	אס סססא חססס וססססססס אס סססא אס
אססססססס וססס וסססא חססא סססססא	אסא וססא חסססססססססססס סססא סססא
אסנא ססססא	אס סססלא חססס אססא אססא חסססא
חא ססססא סססססא	אססססססססססססססססססססססס
ססססססא חסססא	חססססססססססססססססססססססס
סס'א ססססא	סססא וססססססא חסססא חסססססססססססס
וסססאור כל' וססססססא חסססססססססססס	ססס ססס סססססססססססססססססססססססס
סססא חסססא חסססא סססססססססססססססססססססססס	אסא חסס סססא א' סססססססססססססססססססססססס
	חסס
אסנא חסס	חסס
אסנא	סססא חסס
אסנא	אס א' ססס
חסס	חסס
אסנא חסס	חסס
אסנא אסס	אס א' אסס

227		165	3.5	12	4	
228	161	162	3.19.1	12	4	
229	162	163	3.19.2	12	4	
230	3	230	4.10	12	4	CCIX. De Avaro
231		180	2.9	12	12	CLXXII. Ad amicum ( <i>sic</i> ; incipit ܠܚܝܬܐ ܕܥܡܝܩܐ) [alibi: De obitu Severi ep. Taurizii]
232		180.13	1.7	12	4	
233		232	1.17.1	12	4	CCXXI. Ad Deum
234		233	1.17.2	12	4	
235		234	1.17.3	12	4	
236		235	1.8	12	4	
237		236	1.18.1	12	4	
238		237	1.18.4	12	4	
239		238	1.18.5	12	4	
240		239	3.16	12	4	
241		240	1.18.6	12	4	
242		241	1.18.2	12	4	
243		242	1.18.3	12	4	
244		243	1.18.7	12	4	
245		244	3.6	12	4	
246		245	3.8	12	4	
247		246	10.2.2	12	4	
248	24	248	5.16.1	12	4	
249		249	5.16.2	12	4	
250		249	8.8.1	12	4	
251		250	8.8.2	12	4	
252		142	9.8	12	4	





253			3.9	12	4	
254		252	1.19.1	12	4	
255		253	1.18.8	12	4	
256	25	254	5.15.1	12	4	
257		255	5.15.2	12	4	
258		256	1.46.3	12	4	
259		257	8.9	12	4	
260	123	263	5.17	12	4	
261		271	11.2	12	4	CCLX. Chamisii Nestoriani interrogatio ad Bar-Chettab
262		272	11.2bis	12	4	CCLXI. Danielis Bar-Chettab responsio
263.1		273	11.2ter.1	12	4	CCLXXII. Barebrei Maphriani ad utrumque Responsio
263.2		274	11.2ter.2	12	4	
263.3		275	11.2ter.3	12	4	
263.4		276	11.2ter.4	12	4	
263.5		277	11.2ter.5	12	4	
263.6		278	11.2ter.6	12	4	
263.7		279	11.2ter.7	12	8	
264	48	280	11.3	7	112	CCLXIX. Ad Carduensem quemdam epistola
265.1		143	9.9.1	7	4	CXXXVII. Ad Deum, Carmina 2. metro heptasyllabo
265.2		144	9.9.2	7	4	
265.3		145	9.9.3	7	4	
265.4		146.1	9.9.4	7	4	



265.5		146.2	9.9.5	7	4	
266		147	9.11	5	4	CXXIX. Ad Deum, metro pentasyllabo
267	49.1	281	5.10.1	7	4	CCLXX. Reprehensiones ad discipulum
268	49.2	282	5.10.2	7	4	
269	49.3	283	5.10.3	7	4	
270	49.4	284.1	5.10.4	7	4	
271	49.5	294.2	5.10.5	7	4	
272		285.1	5.11.1	7	4	
273		285.2	5.11.2	7	4	
274		285.3	5.11.3	7	4	
275		286	1.9	5	4	
276		231.1	6.3.1	7	8	CCXX. De septem planetis
277		231.2	6.3.2	7	6	7 x 8 in S
278		231.3	6.3.3	7	6	7 x 8 in S
279		231.4	6.3.4	7	6	7 x 8 in S
280		231.5	6.3.5	7	6	7 x 8 in S
281		231.6	6.3.6	7	6	
282		231.7	6.3.7	7	6	
283		231.8	6.4	7	4	
284		231.9	6.4bis	7	4	
285		289	5.13	7	8	
286		290	5.25	7	12	
287		291	5.29	8	14	
288		292	5.30	8	4	
289		293	5.14	14	4	
290		295	9.10	7	4	



291		294	9.10bis	7	4	
292		296	2.14	5	4	
293		297	3.7	8	8	
294		298	1.20	16	3	
295		299	4.23	11	4	
296		300	5.12	15	4	
297		301	8.4	14	4	CCXC. De amore sapientiae
298		288	6.11	12	10	
299		287	6.12	12	4	CCLXXVI. Aenigmata
300			6.8	12	16	
301		13	6.7	12	13	12 x 18 in S
302		12	6.7bis	12	4	
302			1.32	12	4	
303		258	1.26.1	12	4	
304	195	259	5.6.2	12	4	
305		260	5.5.2	12	4	
306		228	4.11	12	4	CCXVII. Ad insipientem, qui Libros undequaquam colligebat, doctos autem viros aspernabatur
307	178	170	4.12.1	12	4	
308	179	171	4.12.2	12	4	
309	174	172	4.12.3	12	4	
310		303	4.13	12	4	CCXCII. De Ingadia Ciliciae urbe
311		304	4.14	12	4	CCXCIII. De Archimandrita superbo
312		267	11.1.1	12	4	
313		268	11.1.2	12	4	



314	177	305	10.4	12	20	CCXCIV. Quod sapientes in hoc mundo despectui & odio haberi solent
315		306	10.3	12	8	
316		307	10.4bis	12	8	
BM 1			BM 1.1.1	12	4	
BM 2	213		BM 1.1.2	12	4	
BM 3			BM 1.1.3	12	4	
BM 4			BM 1.1.4	12	4	
BM 5			BM 4.7	12	4	
BM 6			BM 4.8	12	4	
BM 7			BM 1.3	12	4	
BM 8			1.26.2	12	4	= Dolabani, BM 3.5
BM 9	118		BM 3.6	12	4	
BM 10			BM 2.11	12	4	
BM 11			BM 4.13	12	4	
BM 12			BM 4.14	12	4	
BM 13			BM 4.14bis	12	4	
BM 14			BM 3.11	12	4	
BM 15			BM 4.15	12	4	
BM 16	119		BM 2.5	12	4	
BM 17			BM 3.10	12	10	
BM 18			BM 2.1	12	4	
BM 19			BM 2.6	12	4	
BM 20	120		BM 3.12	12	4	
BM 21			BM 4.16	12	8	
BM 22			BM 2.7	12	8	





BM 23			BM 1.2	12	6	
BM 24			BM 1.4	12	6	
BM 25			BM 1.5	12	4	
BM 26			BM 1.8	12	31	
BM 27		311	BM 2.10.2	12	6	
BM 28			BM 2.8	12	16	
BM 29			BM 4.9	12	6	
BM 30			BM 3.7	12	4	
BM 31		309	BM 3.8	12	4	CCXCVIII. Patris nostri Mar Johannis Reprehensio ad fictum amicum
BM 32		310	BM 3.9	12	4	
BM 33			BM 3.1	12	4	
BM 34			BM 3.2	12	4	
BM 35			BM 3.3	12	4	
BM 36			BM 4.11	12	6	
BM 37			BM 4.12	12	6	
BM 38			BM 4.1	12	8	
BM 39			BM 4.2	12	4	
BM 40			BM 4.3	12	4	
BM 41			BM 4.4	12	6	
BM 42			BM 2.9	12	8	
BM 43		315	BM 2.10	12	8	CCCIII. Adhortatio ad virtutem
BM 44		316	BM 1.6	12	4	



BM 45			BM 4.17	12	6	
BM 46			BM 3.4	12	9	
BM 47		319	BM 1.7	12	8	CCCVII. De vitae hujus contemtu
BM 48		318	BM 4.5	12	4	
BM 49			BM 4.6	12	6	
BM 50			BM 2.2	12	244	
BM 51			BM 2.3	12	50	
BM 52			BM 2.4	12	256	
BM 53	167		BM 4.18	12	8	BM; F167 with major divergences
BM 54			BM 4.13bis	12	2	
BM 55			BM 2.14	12	2	
BM 56			BM 4.10	12	2	
BM 57			BM 4.13ter	12	2	
BM 58			BM 2.12	12	4	
BM 59	122		BM 2.13	12	4	
BM 60			BM 4.19	12	84	
	129			12	4	
	130			12	4	
	131			12	4	
	132			12	10	
	136			12	2	
	159	264	5.27	12	4	CCLIII. De seipso



	168					
	181	265	4.24	12	4	
	212	312	12.10	12	4	CCC. Ad Hulachum Tartarorum Regem Carmina cujusdam Poetae, e Persico sermone in Syriacum a Barebreo translata, & Chronicis inserta
	218			12	4	
	219			12	6	
		190				
		261	1.25.1	12	4	
		262	1.25.2	12	6	
		266	5.31	12	4	
		269	4.24bis	7	4	
		270	5.33	12	2	(CCLIII. De seipso; cf. F159)
		313	12.11	12	4	
		314	9.3.2	12	4	
		317	12.8	12	4	
		320	1.46.4	12	4	CCCVIII. De seipso
		321	12.9	12	4	
		322	5.24.3	12	4	
		323	5.24.4	12	4	
		324		12	4	
		325		12	5	
		326		12	55	
			1.12.6	12	4	
			1.25bis.3	12	4	
			1.26bis.1	12	4	
			1.26bis.2	12	4	
			1.42.2	12	6	
			3.10	12	4	



			3.11	12	4	
			3.12	12	12	
			3.13	12	8	
			3.21	12	4	
			3.22	12	4	
			4.2	12	4	
			5.8.2	12	4	
			5.8.3	12	4	
			5.8.4	12	4	
			5.9.2	12	4	
			5.22	12	16	
			5.23	12	8	
			5.24.1	12	4	
			5.24.2	12	4	
			5.24.5	12	4	
			5.24.6	12	4	
			5.24.7	12	4	
			5.26	12	4	
			5.32	12	6	
			9.5	12	4	
			9.6	12	4	
			12.1	5	20	
			12.2	12	4	
			12.3	12	4	
			12.4	12	12	
			12.5	12	4	
			12.6	12	4	
			12.7	12	4	





TABLE 2: POEMS OF BARHEBRAEUS AND BAR MA'DANI ARRANGED BY INCIPITS

Hunt 1	Laur 298	Scebabī	Dolabani	incipit
31	154	31	3.17.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
228	161	162	3.19.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
BM 16	119		BM 2.5	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
111	184	123	4.21.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
36	158	36	5.28	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
171	21	192	5.7.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
BM 18			BM 2.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
150.3	42.3	8.1	5.19.3	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
150.1	42.1	7.1	5.19.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
70	60	71	1.13.4	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
214		217	3.4	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
35	110	35	1.19.4	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
139	12	154	2.10.2	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
212	52.6	215	1.44.6	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
194	53.1	209.1	1.43.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
287		291	5.29	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
			5.8.2	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
103	20	106	8.7.3	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
55	40	56	2.13	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
BM 12			BM 4.14	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
289		293	5.14	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
24	147	24	6.1.12	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
			12.7	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
26	146	26	6.1.14	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
300			6.8	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا
11	137.1	10	6.5.1	أنا وهاك حاكسنا حب /أنا حب سمعنا

252		142	9.8	ל' וְשִׁמְעָהּ וְהָאֵל מְחַבֵּר חֹךְ מִיָּד לְאֵל
BM 53	167		BM 4.18	ל' מִפְּסִלָּה לְאֵלָּה חֵן חֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
151		173	5.19.7	ל' מִפְּסִלָּה חֹךְ וְהָאֵל מְחַבֵּר חֹךְ מִיָּד לְאֵל
	218			ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
47	50	48	5.8.2	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה לְאֵל חֹךְ מִיָּד לְאֵל
	168			ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
180	99	91	4.19.2	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
	131			ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
85	78	87	1.15.8	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
158	164	174	2.5	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
231		180	2.9	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
299		287	6.12	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
99	16	102	7.2.1	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
	212	312	12.10	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
286		290	5.25	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
213		216	5.9.1	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
110	121	76	1.4	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
302		12	6.7bis	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
BM 15			BM 4.15	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
272		285.1	5.11.1	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
BM 43		315	BM 2.10	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
		325		ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
215		218	10.2.1	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
			1.42.2	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
159, l. 62–102	34	177	2.7	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
209	52.4	214.4	1.44.4	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
92	101	95	1.16.3	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
269	49.3	283	5.10.3	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
263.3		275	11.2ter.3	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן
304	195	259	5.6.2	ל' לְחֵן חֹךְ מִפְּסִלָּה מִחֵן מִפְּסִלָּה מִחֵן

117	115	129	1.32bis.1	ל, וְחִמְלָא / וְחִמְלָא, / וְחִמְלָא, / וְחִמְלָא
108.3	30	114	6.9.3	לְאִלָּא מִנִּי מַעֲלָא וְזִינְסָא מִן
108.1	28	112	6.9.1	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
195	53.2	209.2	1.43.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
BM 8			1.26.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			4.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
186	214	203	5.18	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
	159	264	5.27	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
315		306	10.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
7	5	308	8.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
199	94.2	140.2	1.29.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
75	41	77	2.11	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
BM 49			BM 4.6	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			3.10	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			3.11	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
46	171	46	4.15.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
263.7		279	11.2ter.7	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			12.6	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
118	85	130	1.32bis.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
250		249	8.8.1	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			1.25bis.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
278		231.3	6.3.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
281		231.6	6.3.6	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
115	188	127	4.21.5	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
114	187	126	4.21.4	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
113	186	125	4.21.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
116	189	128	4.21.6	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
		323	5.24.4	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
			5.8.3	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי
5	6	4	9.2	לְזִינְסָא וְלְזִינְסָא מִנִּי מַעֲלָא מִן מִנִּי

258		256	1.46.3	חאנזב וסעבאל סעל וכלזנזיכ לאל וזל
224		226	4.7	חאנל בלסע חסענזלזל וז חסענזלזל
108.2	29	113	6.9.2	חאנזב לזל חאנזב זלזל זלזל זלזל
292		296	2.14	חאנל חל זלזל
198	94.2	140.2	1.29.2	חאנזסע חל חסענזלזל חסענזלזל
BM 7			BM 1.3	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
41	83	41	1.12.8	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
130	202	119	6.10.5	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
172		193	5.7.2	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
311		304	4.14	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
221	183	223	4.4	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
			5.22	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
48		49	5.8.5	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
BM 21			BM 4.16	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
BM 37			BM 4.12	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
BM 40			BM 4.3	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
51	69	52	3.3.1	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
62	124	63	1.14.1	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
312		267	11.1.1	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
93	102	96	1.16.4	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
294		298	1.20	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
65	55	66	1.15.1	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
187		111	7.3	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
			1.26bis.1	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
189.2	74.2	206.2	1.25bis.2	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
BM 2	213		BM 1.1.2	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
239		238	1.18.5	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
84	77	86	1.15.7	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
BM 23			BM 1.2	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל
265.3		145	9.9.3	חאנזלזל חסענזלזל חסענזלזל חסענזלזל

28	150	28	6.1.16	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
140		155		חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
BM 19			BM 2.6	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
68	58	69	1.30.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
280		231.5	6.3.5	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
241		240	1.18.6	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
		321	12.9	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
159.1	33	176	2.6	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
173		179	2.8	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
63	125	64	1.14.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
167	208	187	2.12	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
37	79	37	1.12.1	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
238		237	1.18.4	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
288		292	5.30	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
BM 39			BM 4.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
	181	265	4.24	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
155		169	4.16.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
203		141.2	3.20.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
237		236	1.18.1	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
264	48	280	11.3	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
156		175	2.3	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
			9.5	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
133	95	149	1.5.1	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
233		232	1.17.1	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
165	90	186	1.11	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
308	179	171	4.12.2	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
243		242	1.18.3	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
83	76	85	1.15.6	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
270	49.4	284.1	5.10.4	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם
1		1	10.1	חכמה וזוהו חכם וזוהו חכם

[illegible]





		314	9.3.2	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ
BM 55			BM 2.14	ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ ܐܡܪܐ
74	64	75	1.13.6	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
105	23	108	8.7.5	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
169	210	189	5.6.1	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
147	183.3	165.3	4.18.3	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
219		222.1	4.3.1	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
BM 3			BM 1.1.3	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
			3.13	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
210	52.5	214.5	1.44.5	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
263.6		278	11.2ter.6	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
284		231.9	6.4bis	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
BM 34			BM 3.2	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
89	199	92	5.21	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
183	198	201	5.20	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
94	103	97	1.16.5	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
16	138	16	6.1.4	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
		269	4.24bis	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
296		300	5.12	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
277		231.2	6.3.2	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
BM 47		319	BM 1.7	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
271	49.5	294.2	5.10.5	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
306		228	4.11	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
255		253	1.18.8	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
184	73.1	202.1	1.23.1	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
218		221	1.36	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
79	46	81	1.1.3	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
78	45	80	1.1.2	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
77	44	79	1.1.1	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ
123	135	135	1.32bis.7	ܐܡܪܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ

73	63	74	1.15.3	سبحو اسمي خلا سحس وحبسا /وسم
8	166	148	9.3	سبحو بعب حبصهه جو حبسا
			3.21	سبحو وحب لا محافحب /حبسا
56	172	57	4.20.1	سبحو وحبسا حبسا /حبسا
81	114	83	2.15	سبحو وحبسا جو /حبسا حبسا
128	200.1	117	6.10.3	سبحو /حب حبصهه سعا سعا
BM 45			BM 4.17	سبحو حب حبصهه حبسا حبسا /حبسا
			5.9.2	سبحو سعا حب حبصهه حبسا
BM 1			BM 1.1.1	سبحو حبسا وحبسا حبسا
174	190	194	5.1	سبحو حب حبصهه حبسا
290		295	9.10	سبحو حبسا حبسا /حبسا حبسا
106	26	109	8.7.6	سبحو حبسا حبسا /حبسا حبسا
107	27	110	8.7.7	سبحو حبسا حبسا /حبسا حبسا
263.4		276	11.2ter.4	سبحو حبسا حبسا حبسا
202		141.2	3.20.1	سبحو حبسا حبسا حبسا
39	81	39	1.46.1	سبحو حبسا حبسا حبسا
298		288	6.11	سبحو حبسا حبسا حبسا
BM 13			BM 4.14bis	سبحو حبسا حبسا حبسا
6		5	7.1	سبحو حبسا حبسا حبسا
			5.24.7	سبحو حبسا حبسا حبسا
			5.32	سبحو حبسا حبسا حبسا
193	92	208	1.34	سبحو حبسا حبسا حبسا
BM 60			BM 4.19	سبحو حبسا حبسا حبسا
30.2	153	30.2	6.2.2	سبحو حبسا حبسا حبسا
97	106	100	1.16.8	سبحو حبسا حبسا حبسا
254		252	1.19.1	سبحو حبسا حبسا حبسا
160	35	181	1.10.1	سبحو حبسا حبسا حبسا
102	19	105	8.7.2	سبحو حبسا حبسا حبسا
104	22	107	8.7.4	سبحو حبسا حبسا حبسا
32	155	32	3.17.2	سبحو حبسا حبسا حبسا

307	178	170	4.12.1	ܡ ܡܚܡ ܡܠ ܡܠܩܐ ܠܡܚ ܡܠ ܡܚܡܐ
189	74.1	206.1	1.25bis.1	ܡ ܡܚܡܐ ܡܠ ܡܚܡܐ ܡܠ ܡܚܡܐ
BM 59	122		BM 2.13	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
BM 36			BM 4.11	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
164	39	185	1.42.1	ܡܠ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
234		233	1.17.2	ܡܠ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
316		307	10.4bis	ܡܠ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
10	53	9	1.27	ܡܠ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
27	149	27	6.1.15	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
211		161	3.11	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
141	206.1	156	3.1.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
257		255	5.15.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
112	185	124	4.21.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
267	49.1	281	5.10.1	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
268	49.2	282	5.10.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
143	207.1	158.1	1.21.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
40	82	40	1.12.7	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
BM 56			BM 4.10	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
265.1		143	9.9.1	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
309	174	172	4.12.3	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
BM 27		311	BM 2.10.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
80	113	82	1.15.4	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
88	98	90	1.39	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
247		246	10.2.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
59	126	60	1.12.4	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
			1.12.6	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
60	127	61	1.12.5	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
BM 17			BM 3.10	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
150.6	42.6	8.4	5.19.6	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ
220		222.2	4.3.2	ܡܚܡܐ ܡܠܐܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ ܡܚܡܐ

			12.5	حەوێ پێوەی حەلە و ئەمەف مەنە مەنە
BM 10			BM 2.11	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
245		244	3.6	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
263.5		277	11.2ter.5	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
142	206.2	157	1.21.1	حە و ئەمەف و ئە و ئەمەف و ئەمەف و ئەمەف
17	139	17	6.1.5	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
20	142	20	6.1.8	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
21	143	21	6.1.9	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
18	140	18	6.1.6	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
19	141	19	6.1.7	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
BM 9	118		BM 3.6	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
125	137	137	1.32bis.9	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
71	61	72	1.38	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
100	17	103	7.2.2	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
201	160	160	3.18	حەوێ مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
BM 35			BM 3.3	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
BM 20	120		BM 3.12	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
179	194	198	4.19.1	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
87		89	1.41	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
251		250	8.8.2	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
BM 28			BM 2.8	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
BM 31		309	BM 3.8	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
		190		حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
66	56	67	1.15.2	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
146	183.2	165.2	4.18.2	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
235		234	1.17.3	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
109	31	122	2.1	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
150.4	42.4	8.2	5.19.4	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
190		207.1		حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل
34	109	34	1.19.3	حەلە مەل و سەنەف مەنەف و حەلە مەنەف مەل

273		285.2	5.11.2	חַסְדִּיכִי אֶל הַחֲסִידִים
232		180.13	1.7	חֲסִידִי מִכָּאן שָׁא חֲסִידִי חֲסִידִי
305		260	5.5.2	חֲסִידִי חֲסִידִי אֶל חֲסִידִיכִי מִנְתָּא
225		227	4.8	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
181	196	199	5.5.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי מִנְתָּא
BM 32		310	BM 3.9	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
191		207.2		חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
137	10	152	2.10.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
52	70	53	3.3.2	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
2		6	8.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
135	8	138	9.3.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
			5.8.4	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
12	137.2	11	6.5.2	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
236		235	1.8	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
53	71	54	1.13.3	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
217		220	1.40	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
101	18	104	8.7.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
		317	12.8	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
9	1	2	7.4	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
192	215	139	9.7	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
253			3.9	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
BM 38			BM 4.1	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
229	162	163	3.19.2	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
260	123	263	5.17	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
188	111	205	1.24	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
240		239	3.16	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
196	93	210	3.02	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
263.2		274	11.2ter.2	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
293		297	3.7	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי
177		196.2	5.4	חֲסִידִי אֶלְכִּי חֲסִידִיכִי אֶלְכִּי חֲסִידִי

132	204	121	6.10.7	مع وحقها مع معصدا نوا مدحرو
	129			مع وبعصدا حيدرا حسنا به خم ناسا
		322	5.24.3	مع ووزع اوتوب حيتب وحقدا حعصدا مفتدا
313		268	11.1.2	مع معصدا مدنا لا فنعع ح معي فوطلا
244		243	1.18.7	مع ص اوحدا ححقدا ححيتب مدلسا اوا
96	105	99	1.16.7	مع ص اوسدا معصدا فحقو ووسو سدا
148	183.4	165.4	4.18.4	مع صا اوتعا وحقدا ووزعا بعصدا حفا
126	203	115	6.10.1	مع لا نني بعصيت ولسا لا اوتو
58	197	59	1.37	مع نوا وني حنا لسا حرا هعصدا
301		13	6.7	مع معصدا وبعصدا حعصدا ححيتب ساد
23	145	23	6.1.11	مع معصدا ووزا ساد صا حفا
22	144	22	6.1.10	مع معصدا ووزا ساد فاس صا ووزعا
206	52.1	214.1	1.44.1	مع ووزع حعصدا او تحصدا او لالا
149	14	166	1.33	مع معصدا سدا او معصدا لا عني انا
131	205	120	6.10.6	مع معصدا اوتاب الحيتب او صا انا
57	173	58	4.20.2	مع معصدا صا ححقدا او ححقدا
222		224	4.5	حقدا ححقدا لالعصدا او ححقدا
248	24	248	5.16.1	حقدا ححقدا ححقدا ححقدا ححقدا
	130			حقدا ححقدا ححقدا ححقدا ححقدا
162	37	183	1.28.1	معصدا ححيتب ووزعا ووزعا ح لا ححقدا
BM 5			BM 4.7	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
230	3	230	4.10	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
263.1		273	11.2ter.1	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
		270	5.33	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
265.2		144	9.9.2	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
			1.26bis.2	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
291		294	9.10bis	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
95	104	98	1.16.6	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
242		241	1.18.2	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا
BM 58			BM 2.12	حقدا ححقدا ووزعا ححقدا ححقدا

82	97	84	1.15.5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
61	112	62	1.13.7	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
		320	1.46.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 52			BM 2.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 48		318	BM 4.5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
		261	1.25.1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
		262	1.25.2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 4			BM 1.1.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
282		231.7	6.3.7	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
			12.2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 57			BM 4.13ter	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
204	2	212	8.5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
170.2	209.2	191.2	5.6.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
200	169	211	4.1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
256	25	254	5.15.1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	132			ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
72	62	73	1.13.5	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
310		303	4.13	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 41			BM 4.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
76	43	78	1.3	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
274		285.3	5.11.3	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
			12.3	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
216		219	3.15	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
285		289	5.13	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
			5.24.6	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
BM 11			BM 4.13	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
246		245	3.8	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
129	200.2	118	6.10.4	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
175	191	195	5.3.1	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
3			8.2	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ





[illegible]

# ARISTOTLE'S POETICS IN SYRIAC AND IN ARABIC TRANSLATIONS: READINGS OF "TRAGEDY"

Aristotle's *Poetics* was translated into Syriac by an anonymous translator of the late ninth or early tenth century, and, within a few decades, was translated again from Syriac into Arabic by Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (d. 940), who was a member of the Church of the East<sup>1</sup>. Only a passage of about thirty lines survives from the Syriac translation – enough to prove Abū Bišr's dependence on the Syriac –,<sup>2</sup> while the Arabic translation survives almost entirely in the codex *Parisinus Ar.* 2346<sup>3</sup>. Abū Bišr's translation is notoriously characterised by frequent misunderstandings of the Aristotelian text as well as by a style that is often hardly intelligible<sup>4</sup>. In modern scholarship the Arabic *Poetics* has been described as "uncommonly inarticulate" and "un indigeribile grottesco pasticcio."<sup>5</sup>

Both the lack of familiarity with Greek literature, which constitutes the subject of Aristotle's *Poetics*, and, perhaps, the incomplete mastery of "high" Arabic language by Abū Bišr Mattā, whose mother tongue was Syriac, must have played their parts in the outcome of the Arabic *Poetics*<sup>6</sup>. Recent studies, however, have emphasised that a number of textual misunderstandings may not be the result of a passive and uninformed reading, but they may contain traces of particular interpretations of the

<sup>1</sup> A candidate for the authorship of the Syriac translation is Iṣḥāq ibn Ḥunayn. Another translation into Arabic (or revision) was carried out by Yaḥyā ibn 'Adī (lost), on which Ibn Sīnā wrote a commentary. An overview of the *status quaestionis* is available in Schrier, O.J., 'The Syriac and Arabic versions of Aristotle's *Poetics*,' in Endress, G., and Kruk, R., eds., *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, 259–278; and Watt, J.W., 'Christianity and the renaissance of Islam. Abū Bishr Mattā, al-Fārābī, and Yaḥyā ibn 'Adī,' in Tamcke, M., ed., *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut 2007, 99–112.

<sup>2</sup> The passage is quoted in Jacob bar Šakko's *Book of Dialogues* and edited in Margoliouth, D.S., *Analecta orientalia ad Poeticam Aristotelem*, London 1887 (= Hildesheim 2000), ۷۷–۹۷.

<sup>3</sup> The manuscript dates back to the eleventh century, and the text is edited in Tkatsch, J., *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, Wien 1928.

<sup>4</sup> Zimmermann, F.W., *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford 1981, lxxvi, has pointed out that one of the factors compromising Abū Bišr Mattā's style is the Hellenization of the language – a feature with which Syriac scholars were familiar, but which the Arab readers of the time were not equally prepared to tolerate.

<sup>5</sup> Respectively Zimmermann, 1981, lxxvi, and Gabrieli, F., 'Intorno alla versione araba della *Poetica* di Aristotele', *RAL* 5 Ser. 6 (1929), 224–235, 233; see also Tkatsch 1928, I 108 and Edzard, L., and Köhnken, A., 'A new look at the Greek, Syriac, and Arabic versions of Aristotle's *Poetics*' in Edzard, L., and Watson, J., eds., *Grammar as a window onto Arabic Humanism*, Wiesbaden 2006, 222–264, 228.

<sup>6</sup> Abū Bišr Mattā had been educated in Syriac at the monastery of Dayr Qunnā and is likely to have belonged to one of the least Arabicized parts of the Christian community, as his Arab opponents did not fail to notice; see Zimmermann 1981, LXXVI.

Aristotelian text<sup>7</sup>. Through the analysis of the transmission of some passages into Syriac and into Arabic, the present paper explores this possibility further, and it attempts to relate the textual evidence to the historical and cultural setting of the surviving Syriac and Arabic translations of the *Poetics*.

It is regrettable that the surviving Syriac passage does not go beyond Aristotle's definition of tragedy. The section opens:<sup>8</sup>

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεωσ  
σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχού-  
σης, ἡδυσμένω λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ  
τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρῶντων καὶ  
οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου  
περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημά-  
των κάθαρσιν.

Tragedy is the imitation of a serious and complete action of some magnitude, in a language enriched in a distinct way separately for (each) section (of the play), by (people) who act and not through narration, (and) which through pity and fear attains the purification of these very emotions.

At first sight, the Syriac translation of the passage is barely comprehensible:<sup>9</sup>

ܬܪܐܓܝܕܝܐ ܬܪܐܓܝܕܝܐ ܡܝܡܝܬܝܐ ܬܪܐܓܝܕܝܐ ܬܪܐܓܝܕܝܐ  
ܬܪܐܓܝܕܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ  
ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ  
ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ  
ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ  
ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ ܬܪܐܓܝܐ

Tragedy is the imitation of a diligent and accomplished action which has magnitude, in a pleasant language *without<sup>a</sup>* each one of the kinds *that act<sup>b</sup>* in the parts, and not through *promise<sup>c</sup>* but through pity and fear *it tempers the passions and<sup>d</sup>* it attains the purification of *those who suffer<sup>e</sup>*.

The passage attests, at least, five variants (in *italics*). In the translator's defence, it must be said that two of them were possibly contained in the Greek manuscript he was reading (*a* and *c*), and they may in fact have considerably impaired his comprehension of the text<sup>10</sup>.

Moreover, the conciseness of the Greek, as well as the Syriac translator's lack of familiarity with Greek theatre, may have led him to miss the reference to the actors (*b*), a fact that had a major impact on the subsequent transmission of the

<sup>7</sup> Schrier 1997 and Serra, G., *Da 'tragedia' e 'commedia' a 'lode' e 'biasimo'*, Stuttgart 2002.

<sup>8</sup> Aristotle, *Poetics* 1449b 24–28, ed. Gudeman, A., *Aristoteles Peri poiētikēs: mit Einleitung, Text und Adnotatio critica, exegetischem Kommentar, kritischem Anhang und Indices nominum, rerum, locorum*, Berlin 1934.

<sup>9</sup> Ed. Margoliouth 1887, 77, lines 2–7. I read ܬܪܐܓܝܐ [*sā'ōrūtā*], instead of the (as far as I am aware of) unattested ܬܪܐܓܝܐ [*sū'ārūtā*].

<sup>10</sup> Two possible Syriac readings of the Greek manuscript are (*a*) χωρὶς ἐκάστων or χωρὶς ἐκάστου “without each one(s)” for χωρὶς ἐκάστῳ “separately for each;” (*c*) δι' ἐπαγγελίας “through promise” for δι' ἀπαγγελίας “through narration.”

*Poetics*, as will be discussed below<sup>11</sup>. Instead, the variants (*d*) and (*e*) may witness to an effort to expand on the concept of *catharsis*<sup>12</sup>. It appears, then, that apart from the misunderstandings, which, incidentally, are also attested in the readings of some Renaissance scholars,<sup>13</sup> the Syriac passage does not deliberately depart from the Greek.

The passage was subsequently translated from the Syriac by Abū Bišr Mattā as follows (the rendering of a word with a double translation, which I indicate with inverted commas, is a stylistic feature of the work):<sup>14</sup>

فصناعة المديح هي تشبيه ومحاكاة للعمل الارادى  
الحريص والكامل التى لها عظم ومداد فى القول النافع  
ما خلا كل واحد واحد من الانواع التى هي فاعلة فى  
الاجزا لا بالمواعيد وتعديل الانفعالات والتاثيرات  
بالرحمة والخوف وتنقى وتنظف الذين ينفعلون.

The art of *madīḥ* [lit.: “praise”] is ‘the comparison and the imitation’ [i.e.: μίμησις] –of an *intentional*,<sup>f</sup> eager and accomplished action– which [i.e.: the μίμησις] *have*<sup>g</sup> ‘magnitude and extension,’ in a *useful*<sup>h</sup> speech, *except for*<sup>i</sup> each one of the kinds that are active in the parts, not through *promises*,<sup>j</sup> and it tempers ‘the passions and the impressions’ and through pity and fear it ‘purifies and cleanses’ those who suffer.

In this sentence alone, the Arabic translator added five further changes (in *italics*), rendering Aristotle’s definition hardly recognisable<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> (*b*) the translator interpreted δρώντων as in agreement with τῶν εἰδῶν “of the kinds that act” rather than as a substantivized participle meaning “of (people) who act.”

<sup>12</sup> (*d*) seems to be an addition of the Syriac; (*e*) is a radical change of the Greek text, possibly underlining a different interpretation of *catharsis*, and perhaps relying on the misunderstanding that τῶν τοιοῦτων παθημάτων “such emotions” in fact refers to ἐλέου καὶ φόβου “pity and fear.”

<sup>13</sup> Schrier 1997, 266 n. 18.

<sup>14</sup> Ed. Tkatsch 1928. With Margoliouth 1887, I read ينفعلون [*yanfa’ilūn*] “they suffer” instead of يفعلون [*yaf’alūn*] of the manuscript. Also, كل واحد واحد for the expected واحد واحد, “each one,” may be a Syriacism.

<sup>15</sup> (*f*) Abū Bišr’s addition of الارادى [*’al-’irādī*] “voluntary,” which is similarly added to eight other passages, is not justified by Aristotle’s text and, according to Schrier 1997, 267-68 and 271, it may result from the “ethical” view that an action can be praiseworthy only when it has been performed voluntarily (possibly a reading of Aristotelian origin, see *Eth. Nic.* 1109b30-1115a3); (*g*) results from the ambiguity of the Syriac where, unlike the Greek, both ܬܪܓܕܘܬܐ [*trāgodūtā*] “tragedy” and ܫܥܝܪܐ [*sā’ōrūtā*] “action” are feminine, and Abū Bišr wrongly attributed عظم ومداد “magnitude and extension” to tragedy rather than to the action; (*h*) ܡܚܢܝܢܐ [*mahnyānītā*] means both “pleasant” and “useful;” (*i*) “except for” is another possible meaning of ܡܥܬܪ ܡܢ ; (*j*) as opposed to the Syriac text, the Arabic has the plural.

A major change in the Arabic text is represented by the translation of the word "tragedy." As far as it is possible to tell from the surviving text, the Syriac translator consistently rendered the Greek words for tragedy, τραγωδία, and comedy, κωμωδία, with loanwords from Greek. The choice must not have been particularly problematic, as by this time loanwords from Greek were not rare in Syriac. One can only speculate, however, what precisely the translator meant with the words ܬܪܚܘܕܝܐ [trāgodūā] and ܩܡܘܕܝܐ [qūmōdiyā]<sup>16</sup>.

Abū Bišr Mattā adopted a different strategy. Instead of using loanwords from Greek –as he did, for instance, when translating τὰ ἔπη "epic poetry" with صنعة افي [san'at 'afī]–,<sup>17</sup> he used what could be, in his view, the Arabic equivalents for *tragedy* and *comedy*. He relied on his familiarity with Arabic literature, and his choice fell upon مدح [madīḥ] to translate *tragedy*, and هجاء [hiǧā'] to translate *comedy*:

τραγωδία	>	ܬܪܚܘܕܝܐ	>	مدح	madīḥ	lit. "praise"
κωμωδία	>	ܩܡܘܕܝܐ	>	هجاء	hiǧā'	lit. "invective; lampoon"

In fact, *madīḥ* and *hiǧā'* are quite specific terms, as they both designate particular modes of Arabic poetry. A "poem of *madīḥ*" is a panegyric addressed to individuals or to families, clans, tribes, that praises the personal and moral qualities of the addressee, such as courage, generosity and modesty. A "poem of *hiǧā'*" may be considered, so to speak, its antonym, as it consisted of attacks in verses addressed to adversaries or rival families – a form of invective that stigmatises avarice, cowardice and disloyalty. Both kinds of poems originated from the pre-Islamic tradition of the *qaṣīd* and were initially designed to be performed on particular occasions<sup>18</sup>.

Unintuitive as it may seem, though, the association of *tragedy* with "panegyric poetry," and of *comedy* with "abusive poetry" was not totally unjustifiable. An Arabic reader could find some support for Abu Bišr's rendering of the two terms in another passage above in the *Poetics*, where Aristotle stated:

Tragedy differs from comedy in relation to the above mentioned *differentia*: the latter strives to represent (characters) worse (than existing humans), the former (strives to represent characters) better than existing humans<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> The same question can be raised about Jacob bar Šakko (d. 1241), since he interpolated the Aristotelian passage with a note on the epithet ܬܪܚܘܕܝܐ [trāgodūā, τραγωδός] attributed to David, since on occasion he also grieved when singing, as when moistening his couch with tears (Ps. 6.7); see Margoliouth 1887, <sup>Λ</sup>γ, lines 1–3.

<sup>17</sup> Aristotle, *Poetics* 1460a12; see also 1458a 15–16.

<sup>18</sup> Houtsma, M. Th., et al., eds., *Encyclopaedia of Islam, second edition*, Leiden 1960–2009, s.v.

<sup>19</sup> Aristotle, *Poetics* 1448a 16–18: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χεῖρους ἢ δὲ βελτίους μμείσθαι βούλεται τῶν νῦν.

To interpret Aristotle with Aristotle could be a good scholarly habit, and even more so on this particular occasion, since another Aristotelian passage replicates the same view<sup>20</sup>. It is possible that such passages were behind the interpretation of *tragedy* and *comedy* as panegyric and abusive poetry respectively<sup>21</sup>.

It would be problematic to establish whether the Syriac translator, through the loanwords, also meant by tragedy some sort of panegyric poetry performed by a sole individual, rather than a theatrical play. Certainly, it seems unlikely that he considered tragedy and comedy to be theatrical pieces. This, at least, is what emerges from the translation of another passage:<sup>22</sup>

πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τι μόριον τραγωδίας ὁ τῆς ὄψεως κόσμος  
First, by necessity, a part of the tragedy should be the set [lit.: “the order of what is seen,” *i.e.*: “the arrangement of the spectacle, the scene”]

ܠܡܥܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܥܪܝܬܐ ܕܡܥܪܝܬܐ ܕܡܥܪܝܬܐ ܕܡܥܪܝܬܐ

by necessity, a part of the tragedy shall be the decorum of the face

The Syriac translator rendered ὁ τῆς ὄψεως κόσμος, “the order of what is seen,” with the literal ܠܡܥܢܐ ܕܡܝܬܐ “the beauty of the face,” adopting a word-for-word translation. Yet, although ܡܥܪܝܬܐ [*hedrā*], “beauty; decoration, adornment,” can often be a good translation of κόσμος, “order; ornament, decoration” and ܡܥܪܝܬܐ [*paršōpā*], “face,” can correspond to ὄψις, “aspect, face; sight; vision,” in our passage the transmission of the text went wrong. Indeed, ὄψις should be interpreted as “what is seen,” instead of “face” as the Syriac translator did. Thus, in translation “the set, the scene” became “the decorum of the face;” and, as a result, the reference to the theatre disappeared from the Syriac text.

In rendering the same passage, Abū Bišr wrote:

فليكن اولاً من الاضطرار جزو ما من صناعة المديح في صفة جمال وحسن الوجه

First, by necessity, a part of the art of *madīḥ* shall be the description of the ‘beauty and grace’ of the face.

The passage is not straightforward, and it may be problematic to determine what Abū Bišr meant by the addition of في صفة , possibly meaning “in the description.” With only the Syriac translation at his disposal, he perhaps intended the Syriac ܡܥܪܝܬܐ [*paršōpā*], “face,” as the face of the person who was praised in the poem of *madīḥ*.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Aristotle, *Poetics* 1448b 20–27.

<sup>21</sup> Serra 2002, 15.

<sup>22</sup> Aristotle, *Poetics* 1449b 31–33; Margoliouth, 1887, ʿʿ, lines 7–8.

<sup>23</sup> Serra 2002, 18–19, hypothesised, instead, that Abū Bišr intended here the face of the poet who performed a poem of *madīḥ*.

Another passage illustrates the translators' interpretation of tragedy:<sup>24</sup>

ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων

the plot is imitation of the action; indeed here by 'plot' I mean the composition of the facts

Here Aristotle argued that the “plot” is an essential part of tragedy, and by “imitation of the action,” the philosopher meant the performances of the tragic actors on the stage. The focus of the passage is on the actors, whose imitative actions constitute the plot, a fundamental part of the tragedy<sup>25</sup>.

Yet, in the Syriac translation of the passage, there is no room for the actors or for their performance. The genitive *πράξεως* was not interpreted as the object of the *μίμησις*, that is to say “the imitation of an action” as in Greek, but, rather, *πράξεως* was construed with *μῦθος*, the “plot,” and it has become its object:<sup>26</sup>

അതിനാൽ നമുക്കു ഈ വിധി നൽകുന്നതിനു നമുക്കു സമ്മതം.

Then, the plot of a *narrative* [*tenyā*] is the imitation; indeed by ‘plot’ I mean the composition of the facts

The Syriac translator interpreted *πράξεως* as meaning “a narrative,” that is to say “a narrated event,” which requires a narrator, – and not “an action.” If one follows the Syriac, imitation is the plot of a “narrative story,” which, accordingly, does not require the performance of the actors. The Syriac translation again missed the dramatic element of tragedy.

Abū Bišr Mattā could not find a sole hint of the theatrical performance in the Syriac translation of this passage. His interpretation of tragedy as a poem of *madīḥ* seemed to work again, and he translated:<sup>27</sup>

وخرافة الحديث والقصص هي تشبيه ومحاكاة واعني بالخرافة وحكاية الحديث تركيب الامور

The narration of 'a (related) event and stories' is 'the comparison and the imitation,' by 'narration and imitation of a (related) event' I mean the structure of the facts.

Abū Bišr translated the “plot of a narrative” of the Syriac with “the narration of the related event and the stories.” The introduction of a double translation results in a

<sup>24</sup> Aristotle, *Poetics* 1450a 3–5.

<sup>25</sup> Serra 2002, 20–29.

<sup>26</sup> Aristotle, *Poetics* 1449b 31–33; Margoliouth 1887, 9v, lines 1–3.

<sup>27</sup> Aristotle, *Poetics* 1449b 31–33; together with Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, *Fann al-shi‘r: ma‘a al-tarjamah al-‘Arabīyah al-qadīmah wa-shurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rushd*, Cairo 1953, 97, I read خرافة [*kurāfat*] instead of خرفة.

redundant list of three words with meanings pertaining to “narration,” with no trace of dramatic performance<sup>28</sup>.

In the two passages discussed, the translators changed the references to the performative aspects of tragedy into diegetic features that could describe a narrated poem. A little further, the passage ἐπεὶ δὲ πράξεώς ἐστι μίμησις, πράττεται δὲ ὑπὸ τινῶν πράττοντων “since imitation is of an action, (tragedy) is acted by people who act” became in Syriac ܐܠܝܢܐ ܕܥܡܠܐ ܕܡܝܡܝܬܐ ܕܡܝܡܝܬܐ ܕܡܝܡܝܬܐ ܕܡܝܡܝܬܐ “since imitation is of an action, (tragedy) is narrated by people who narrate.”<sup>29</sup> In short, the dramatic aspect of tragedy did not make its way into the Syriac translation, as both tragedy and comedy were interpreted as recited or narrated pieces, rather than theatrical plays.

On the ground of the present textual survey, one may account for a variant in another passage. In the definition of tragedy reported in the first text above (b), the Greek word in the genitive case δρῶντων, meaning “tragedy is an imitation (made up) by people who act [i.e. the actors],” is interpreted in Syriac, instead, as in agreement with τῶν εἰδῶν, the different “kinds” of language that characterize the different parts of the tragedy. Again, the translator missed the reference to the actors’ performances.

Far from reporting Aristotle’s view, the translations attest to the Syriac translator’s and Abū Bišr Mattā’s own interpretations of tragedy and comedy. The Syriac translator thought of tragedy as a narrative piece, while Abū Bišr Mattā interpreted tragedy as a poem of *madīh*. Their awareness of Greek literature was scarce, but nevertheless they were not prevented from reading and studying Aristotle’s *Poetics*, a treatise dealing with Greek drama. Rather, the distance that separated Greek and Arabic literatures prompted translators and later scholars such as al-Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rušd to put forward their interpretations of the Aristotelian text<sup>30</sup>.

In fact, the translation of Abū Bišr was itself the result of a venture of interpretation in its own right. Abū Bišr’s efforts to transmit the *Poetics* into Arabic were not

<sup>28</sup> The introduction of the third double translation may also witness to the same interpretation: the Syriac ܥܡܠܐ ܕܡܝܡܝܬܐ [šū ‘ilā] “plot” is rendered with الخرافة وحكاية الحديث “narration and imitation of a related event.” This addition seems to show that, if one follows Abū Bišr, the “imitation of an event” was equivalent to its narration.

<sup>29</sup> Aristotle, *Poetics* 1449b 36–37; Margoliouth 1887, 8<sup>v</sup>, lines 12–13; see also Serra 2002, 24.

<sup>30</sup> Kemal, S., *The philosophical poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: the Aristotelian reception*, London 2003. A later Arabic translation by Yaḥyā ibn ‘Adī’s (or possibly a revision of Abū Bišr’s), who brought back in the words “tragedy” and “comedy,” is regrettably lost, and it is problematic to estimate Yaḥyā ibn ‘Adī’s contribution to the interpretation of the *Poetics* (Schrier 1997, 271–72). Ibn Rušd made an effort, in his commentary on the *Poetics*, to make links to Arabic poetry, and Ḥazīm al-Qarṭājannī (d. 1285) wrote a work on poetics which combined the Graeco-Arabic and indigenous Arabic traditions (Heinrichs, W., *Arabische Dichtung und griechische Poetik*, Beirut 1969; Schoeler, G., *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Wiesbaden, 1975). By 1286, Barhebraeus had composed the *Book of Cream of Wisdom*, where he wrote about tragedy relying on the Syriac translation of the *Poetics* and possibly on Ibn Sīnā’s commentary (Schrier 1997, 273–275).



motivated by an interest in Greek literature, but, rather, by an interest in Aristotelian logic; and they should be considered within the translation movement of ninth- and tenth-century Baghdad. Here, the translation of philosophical texts from Greek into Arabic, often through the intermediary of Syriac translations,<sup>31</sup> was functional to the attempt, by philosophers such as Abū Bišr Mattā, al-Fārābī and Yaḥyā ibn 'Adī, to found an Arabic school of philosophy. The Arabic *Poetics* is a witness to the study of Aristotle in Arabic scholarship, and it attests the efforts to reproduce, beyond language boundaries, a philosophical tradition rooted in Late Antiquity<sup>32</sup>.

Abū Bišr Mattā, al-Fārābī and Yaḥyā ibn 'Adī worked at the creation of a corpus of texts to be used within philosophical instruction in Arabic; and this curriculum was shaped upon earlier philosophical scholarship. It has been recognised that the neo-Aristotelian curriculum, which had been developed within Greek Alexandrian scholarship during the fifth and sixth centuries, provided the model for the philosophical instruction of tenth century Arabic philosophers. According to this tradition, logic was to be studied first, before philosophy proper, as it was intended as an instrument, the *Organon*, for further philosophical enquiry. Also, according to the Late Alexandrian curriculum, the set texts for the study of logic were those written by Aristotle and by his commentators, such as Porphyry and Alexander of Aphrodisias, which were repeatedly translated and revised in ninth- and tenth-century Baghdad<sup>33</sup>.

A characteristic aspect of the Late Alexandrian curriculum of philosophical studies was the inclusion of Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics* in the *Organon*. The inclusion of the two treatises in the set texts for the preliminary study of logic after the *Categories*, *On Interpretation*, *Prior* and *Posterior Analytics*, *Topics* and the *Sophistical Refutations* is witnessed by John Philoponus and the commentator Elias, both living in the sixth century. According to John Philoponus, the *Poetics* needed to be studied since it described the *paralogismoi*, the "false reasoning" that shares the same structure with syllogism proper<sup>34</sup>. Similarly, the commentator Elias wrote of five kinds of syllogism, according to the degree of truth of their premises. According

<sup>31</sup> Syriac translations were also produced to be used as intermediary stages in the translations from Greek into Arabic. This might be the case of the *Poetics*, given the short period separating the Syriac and Arabic translations.

<sup>32</sup> Walzer, R., 'Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik,' *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 9 (1934), 5–14, (= Cassirer, B., ed., *Greek into Arabic*, Oxford 1962, 129–136).

<sup>33</sup> Zimmermann 1981, XXI–XXIV.

<sup>34</sup> John Philoponus, *In Arist. Categ.* XIII 5.8–14: "Among the logical works (of Aristotle), some are about the principles of the investigation, such as the *Categories*, *On Interpretation* and the two books of the *Prior Analytics*, some are about the investigation itself, such as the *Posterior Analytics*, where (Aristotle) explains about the demonstration, the *Topics*, the *Sophistical Refutations*, the *Rhetoric*, and –as someone says– the *Poetics*: by themselves they do not discuss the investigation, but, in view of the demonstration, they cooperate by teaching us the (sorts of) investigations through which false reasoning (*paralogismoi*) takes place."

to Elias, the least true among the syllogisms is the so-called “poetic syllogism,” since it is based on entirely false premises. So, no matter its falsity, the investigation through “poetic syllogism” shares some features with demonstration proper, and as such it was to be studied<sup>35</sup>.

Elias’ interpretation, which originated in Late Antique Alexandria, found its way to the tenth century, first to Abū Bišr Mattā, then to his pupil al-Fārābī. Al-Fārābī wrote of five kinds of syllogism, the last and least truthful being the so-called “poetic syllogism,” as he explained in his *Canons of Poetry*<sup>36</sup>. It is the study of Aristotelian logic, as it had been framed during Late Antiquity, that prompted Abū Bišr Mattā’s translation of Aristotle’s *Poetics*. Indeed, Abū Bišr himself was a prominent figure among the initiators of the reception of Aristotelian philosophy in Arabic. If we believe his contemporary opponents, he was even the main promoter of the study of Aristotelian logic among Arabic scholars<sup>37</sup>. The fact that a scholar of Aristotelian logic translated the *Poetics*, and the collocation of the Arabic *Poetics* in the *Parisinus Ar.* 2346 (11<sup>th</sup> cent.), together with the other Arabic translations of the Aristotelian *Organon* –or, better, the Baghdad *Organon*– provides the background of this venture of translation and interpretation of our Aristotelian treatise<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Elias Commentator, *In Categ. prooem.* XVIII 116.29–117.4: “The logical works (of Aristotle) are divided into three (groups): about what precedes the investigation or the demonstration, about what concerns the demonstration itself and about what assumes (the quality) of the demonstration. [...] Those which assume (the quality) of the demonstration are the *Topics*, the *Sophistical Refutations*, the *Rhetoric*, and the *Poetics*. Five are the kinds of syllogism: demonstrative, dialectical, rhetorical, sophistic and poetic (*poietikos*). And naturally, since the premises (*protaseis*) on which they are based are five: the premises are entirely true and they produce the demonstrative (syllogism), or they are entirely false and they produce the poetic fabulous (syllogism), or they are partially true and partially false, and this is three ways: [...]”

<sup>36</sup> Walzer 1934, 131–132; Gutas, D., ‘Paul the Persian and the classification of the parts of Aristotle’s philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad,’ *Der Islam* 60 (1983), 231–267; Black, D.L., *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy*, Leiden 1990; Watt 2007; Watt, J., *Al-Farabi and the history of the Syriac Organon*, Piscataway 2009.

<sup>37</sup> His main interests were in Aristotelian philosophy, and logic in particular. Unfortunately his own logical writings are lost, but his surviving translations, always from Syriac into Arabic, include the *Posterior Analytics*, (together with a commentary by Alexander of Aphrodisias and a paraphrase by Themistius) and the *Sophistical Refutations*. Both the works, together with the *Poetics*, had been included in the late Alexandrian *Organon*. Zimmermann 1981, LXXVI–LXXVII.

<sup>38</sup> Zimmermann 1981, lxxviii–lxxix. The confinement of the *Poetics* to the field of logic must not have remained free from criticism. Ibn al-Afīr (d. 1239) wrote: “someone dabbling in philosophy once discussed this with me and in the course of the conversation mention was made of something that Abū ‘Alī Ibn Sīnā had said on rhetoric and poetry. He mentioned a genre of ancient Greek poetry called *ṭarāghūdiyyā*. He got up and brought the book, *aš-Šifā*’ by Abū ‘Alī [Ibn Sīnā] and showed me what he [Ibn Sīnā] had said. When I read it I found him stupid, for he talks at great length and breadth about the matter, as if he were addressing some ancient Greek, but all he says is

In a tradition of philosophical scholarship developed in fifth and sixth century Alexandria, the study of Aristotle's *Poetics* was part of the study of logic. Abū Bišr Mattā's reading of Aristotle's *Poetics*, a treatise dealing with Greek drama and tragedy in particular, was filtered through the works of Late Antique Alexandrian commentators. According to John Philoponus and Elias, the Aristotelian *Organon* should also include the *Poetics*, since the so-called "poetic syllogism" had the same structure as syllogism proper. Abū Bišr Mattā, a logician himself, directed his efforts towards the recreation, in Arabic, of the very texts used for the study of logic in sixth-century Alexandria, and the Arabic translation of the *Poetics* was part of this enterprise. In this context, references to Greek literature could be substituted with more meaningful examples for Arabic readers. The interpretations of tragedy as "eulogistic poetry," and of comedy as "abusive poetry," were developed by Abū Bišr Mattā in this context, and, most likely, on the basis of the very Aristotelian text.

drivel, wholly useless to a speaker of Arabic. In addition to all this, these people rely, according to what he mentions about rhetorical [and poetical] speech, on producing (syllogisms made of) two premises and a conclusion. But this is something that would not have occurred to Abū 'Alī Ibn Sīnā whenever he composed poetry or rhymed prose. For he has written in this style, but in pouring forth whatever he composed he would have never thought of two premises and a conclusion! If he had to think first of all of two premises and a conclusion and only after this would compose poetry or prose, he would never have produced anything useful and he would have had a lengthy struggle! No, I shall say more: whenever the ancient Greeks themselves composed their poems they did not do so while at the same time they had any thought of two premises or conclusion. These things are merely concepts that have been invented and which only serve to lengthen their writings about rhetoric and poetry. But they are, as the saying goes, 'futile bubbles of air, like the poetry of al-Abīwardī.'" (Aḥmad al-Ḥūfī and Badawī Ṭabānah, eds., *Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-A'īr: al-Maṭal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir*, Cairo 1973, II 5–7; trans. by Prof. Gerard van Gelder, to whom I am grateful for having drawn my attention to the passage).

FRANKS AND EASTERN CHRISTIAN COMMUNITIES:  
A SURVEY OF THEIR BELIEFS AND CUSTOMS  
BY AN ARABIC-SPEAKING COPTIC AUTHOR

(MS MINGANA CHR. ARAB. 71)

Interactions between various communities of Eastern Christianity are witnessed by many sources. The relationships among them were further strengthened in the wake of the Muslim conquests of the Middle East, when the widespread use of Arabic and frequent migrations contributed to the intensification of contacts. When the Franks arrived in the Middle East, they became a part of this extraordinarily diverse milieu and attracted the attention of Eastern Christian communities. This is witnessed by a series of notes comprising a kind of improvised treatise written by an unknown Arabic-speaking Coptic author. His account will be treated in the following pages. It is worth mentioning that encyclopedic works were quite popular among the Copts in the Middle Ages. One could point out such examples as the comprehensive works by scholars of the famous family of Banū al-‘Assāl (13<sup>th</sup> c.), in particular, al-Mu‘taman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-‘Assāl’s *Summa of the foundations of religion, and what was heard of reliable knowledge* (*Mağmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn*)<sup>1</sup>. Another example is the encyclopedic work *Light [Dispelling] the Darkness and A Clear Explanation of the Liturgy* (*Miṣbāḥ az-ẓulma wa-īdāḥ al-ḥidma*) by another Arabic-speaking Coptic author Abū ‘l-Barakāt ibn Kabar (d. 1324)<sup>2</sup>. Both authors used extensive material coming from diverse Christian (and non-Christian) communities throughout their history.

**The Manuscript.** The manuscript Mingana Christian Arabic 71 is a collection of different texts of diverse content: canonical, theological, liturgical, and hagiographical. In the Catalogue of his manuscript collection, Alphonse Mingana (1878–1937) indicates the format of the manuscript as being “231×158 mm” and its volume as “161 leaves. Generally thirteen lines to the page.”<sup>3</sup> He reports that the manuscript is written in a clear Egyptian Naskhī hand, is well rubricated, and has an index of the treatises

<sup>1</sup> A. Wadi [=Abullif, W.] and B. Pirone (eds.), al-Mu‘taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, *Mağmū‘ uṣūl al-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione* (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9), Cairo and Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.

<sup>2</sup> Abū ‘l-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī īdāḥ al-ḥidma*, 2 vols., Cairo, 1971–1992. Chapter 7, an important catalogue of Christian Arabic writings, was edited and translated into German by W. Riedel, “Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ‘l-Barakāt,” *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*, 5 (1902): 635–706. An English translation of the Catalogue was prepared by Adam McCollum and published in 2009 on the website *tertullian.org*.

<sup>3</sup> The section that contains the treatise in question is, in fact, generally fourteen lines to the page, while fol. 96r has seventeen lines, fol. 96v – sixteen lines, and fol. 98v – fifteen lines.

found in it. No data about the author of the treatise is given. The date given in the colophon (fol. 160r) is Monday, 24<sup>th</sup> of the month of Kihak (corresponds, approximately, to December in the Julian Calendar)<sup>4</sup> of the year 1559 of the Martyrs (A.D. 1843)<sup>5</sup>. The colophon also contains data about the copyist and the person for whom the copy was made: it was written by the Hegumen Ġirġis, of the Monastery of Abū Maqā[r], in the desert of Šihāt, i.e. Scetes, for the Deacon and the teacher Ḥannā Abū Dāwūd, from the nobles (literally: *archonts*) of the district of Šawl, located, as commented by Mingana, “on the east bank of the Nile, to the south of Itfih (Atfih).” Mingana’s description of the colophon should be corrected. He gave the name as “John, son of David” for the original “Ḥannā Abū [not Ibn!] Dāwūd” and did not recognize the term *archonts*, rendering it as a toponym: “from Arākhant in the district in of Šawl,”<sup>6</sup> even though in the colophon (fol. 160r:3) the Deacon Ḥannā Abū Dāwūd is clearly defined as an *archont* (*arḥun*), i.e. one of the nobles. The manuscript contains twelve unsophisticated miniatures, mainly of saints and angels<sup>7</sup>. Immediately before the section that contains the treatise in question (fol. 95v), a miniature of Saint Macarius is placed. It is quite probable that other manuscript collections may also contain copies of the present treatise, but I have not come across any reference to this yet.

**The Contents of the Manuscript.** On the fols. 1v–2r, one can find an index of the treatises the manuscript contains, but the index is not complete. Below I provide a translation of the original index and supply it with some additions and corrections.

The first: Canons of the one hundred and fifty Fathers [gathered] in Constantinople. The number of the leaf is 1 [fol. 3v–5v according to the pagination of the library].

[“A Study of the names of those who held erroneous doctrines” – this is a list of names of those who held doctrines rejected by the Coptic Orthodox Church. It is followed by a synopsis of doctrines of the Coptic Church: fol. ʁv–zv / 5v–6v; this text is not indicated in the index].

The second: A narration of the sayings of the Fathers along with the arguments from the Old and New Testaments about the hypostases of God. The number of the leaf is 5 [fol. ʁv–zv / 7v–58r].

The third: Interpretation of the twelve chapters compiled by Father Cyril [of Alexandria]. The number of the leaf is 57 [fol. ʁv–zv / 59r–69r].

<sup>4</sup> See: E. De Lacy O’Leary, *The Saints of Egypt*, London: S.P.C.K., 1937; repr.: Whitefish (MT): Kessinger Publishing, 2005, pp. 42–43.

<sup>5</sup> Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. 3 vols. (Woodbrooke Catalogues, 1–3). Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933, 1936, 1939. Vol. II, p. 65; Hunt, L.-A., *The Mingana and related collections: A survey of illustrated Arabic, Greek, Eastern Christian, Persian and Turkish manuscripts in the Selly Oak Colleges, Birmingham*. Birmingham: The Mingana collection, Edward Cadbury Charitable Trust, 1997, p. 39 (№ 82).

<sup>6</sup> Mingana, *Catalogue*, vol. II, p. 65.

<sup>7</sup> For the complete list see Mingana, *Catalogue*, vol. II, p. 66.

The fourth: The twelve chapters which were compiled by Gregory [of Nyssa? – *usquf* [n]ūsā (fol. 70r)]. The number of the leaf is 68 [fol. ٧٠r–٧٩v / 70r–71v].

The fifth: An Explanation about the Holy Trinity. Number of the leaf is 70 [fol. ٧٠r–٧١r / 72r–78r].

The sixth: Ten sections on the trinitarian and unitary [nature] of God. The number of the leaf is 77 [fol. ٧٧r–٨٣v / 79r–85v].

The seventh: An Explanation about the trinitarian and unitary [nature] of God. The number of the leaf is 84 [fol. ٨٤v–٩٣r / 86v–95r].

The eighth: From the sayings of the Fathers about that whereby each of the [Christian] communities is distinguished. The number of the leaf is 94 [fol. ٩٤r–٩٩v / 96r–101v].

[Characteristics of John the Baptist, Mar Mark the Evangelist, and John, [son] of Zebedee, the names of the parents of Melchizedek, the reason why the liturgy is not celebrated on Monday, Tuesday, Wednesday, and Friday during the Great Week, the names of the shepherds who came to Bethlehem on the Nativity of Christ: fol. 101v–104r].

The ninth: Questions and answers – A refutation of the Jews. The number of the leaf is 103 [fol. ١٠٣r–١٣٤v / 105r–136v].

The tenth: A composition based on what was said by Isaiah the prophet about the light of the Sun and the Moon. The number of the leaf is 135 [fol. ١٣٥v–١٤١v / 137v–143v].

The eleventh: The names of the twelve Apostles and their departure to the countries where they preached. The number of the leaf is 142 [fol. ١٤٢v–١٤٩v / 144v–151v].

[The names of the seventy disciples whom the Lord chose and sent forth in pairs: Addai the Apostle [etc.]: fol. 151v–159r; the names of the women who were called Mary in the Gospel, the names of the Magi: fol. 159r–159v].

There are some blank spaces in the manuscript (fol. 108r–108v:1–5 and fol. 153r:2–12–153v) caused by omissions in the text. The copyist intentionally left blank spaces so that he could fill them with the missing parts of the text, if he were to find them elsewhere. These omissions in the copyist's *Vorlage* allow us to offer some tentative observations about that *Vorlage* and therefore about the *terminus ante quem* for our treatise. One can assume that the missing parts of the text were written on leaves of the *Vorlage* which had been lost. They were probably initial or final leaves of the fascicles which formed the codex, and one could therefore conclude that the *Vorlage* was fairly worn out. The manuscript of the Mingana collection with which we are dealing now remains in a relatively good condition, after more than one hundred and fifty years since it was written. Even if we suppose that its *Vorlage* had been in more intensive use, it is still quite probable that it had been written at least one hundred years before the present copy (dating to 1843), i.e. before the second half of the 18<sup>th</sup> century. Assuming all this, one could surmise that the treatise about the Christian communities, which forms a part of the Mingana manuscript and was probably also a part of its *Vorlage*, was written no later than that.

**The Author.** One can say with certainty that the author of our treatise was a Copt. This is evidenced by the nature of the text as a whole, as well as by a concrete indication of this – the author’s phrase: “among us, the Copts” (‘*anda-nā* [sic] *naḥnu-l-qibṭ/qubṭ*) (fol. 97r:13). Considering the author’s interests – mainly liturgical – we could arrive at the conclusion that he was no doubt a clergyman, but there is no indication that would let us recognize his rank in the ecclesiastical hierarchy. While writing his notes, the author obviously used various witnesses from literary materials, as he frequently mentions himself by saying that he found such and such information “in the other exemplar” (fol. 98r:2, fol. 99v:4–5, fol. 100r:9, fol. 100v:13, fol. 101v:5). As a consequence of the compilatory character of the work, rather archaic looking Classical Arabic forms, uncharacteristic of the Christian Arabic use (e.g. *ma‘a-hunna*, fol. 96v:13), can be found there alongside colloquialisms (e.g. *minēn*, fol. 96v:14), so it would be difficult to draw a portrait of the author based on his style of writing.

**The Treatise.** As the title given by the author indicates, his aim in writing the text was to describe “that whereby each community from the communities of the *Naṣārā*–Christians is distinguished, and what customs they practice, each community as opposed to another” (fol. 96r:2-3).

In his *Catalogue*, Mingana states that the “treatise contain[s] the differences in the theological beliefs and the ecclesiastical customs of the different Christian communities: the Copts, the Melchites, the Armenians, the West Syrians, the Nestorians and the Nubians (Abyssinians).”<sup>8</sup> In actuality, however, the text does not begin with a description of the theological beliefs and the ecclesiastical customs of the Copts (which would only be natural for an Egyptian author), but instead gets down *ex abrupto* to the description of differences in theology and liturgical customs of the so-called “Franks,” as Western Europeans, Catholics of the Latin rite, and the Crusaders were generally known in the Middle East. Concerning the beliefs and practices of the Copts, the treatise, by contrast, provides us with no information. This oversight by Mingana can be partly explained by the fact that the word “Franks” (*al-ifraṅṅ*) is here written with a metathesis (as *al-infraṅ*) looking as if it were a word somehow connected with the beginning of the title. Another fact – that the word is written in red, in line with the title – makes it even more difficult to recognize its real meaning.

The identification of the Nubians with the Abyssinians, i.e. Ethiopians, suggested by Mingana, does not seem convincing, either. It is possible that Mingana believed that the existence of organized communities of Christian Nubians later than the 16<sup>th</sup> century is hardly documented; however the text itself does not support this identification. If the author of the treatise did mean Ethiopians, he would surely use the more conventional designation of them – *al-Ḥabaša* – and this would really mean “Abyssinians.” At the same time, if we accept that the author did mean Nubians when he called the last listed

<sup>8</sup> A. Mingana, *Catalogue*, vol. II, pp. 63–66 (esp. p. 64, section I).

community *an-Nūbā*, it would be quite surprising that the Ethiopians were ignored. Should we then conclude that the author perceived the Ethiopian Church as part of his own, Coptic Church, and therefore did not see anything peculiar about it?

The author's attention is focused, as he states himself, on what is specific to the theology and customs of this or that Christian community, what "distinguishes it" from others, i.e. what he finds unusual or reprehensible in them. He puts his critical remarks in the text in a very matter-of-fact way (fol. 96r:6–7, fol. 96v:2–4, fol. 99r:13–14, fol. 101v:7). It is worth mentioning that by saying that a particular phenomenon happens, he actually often means that it *may* happen or it is possible, but not that it takes place on a regular basis.

The translation below is based on the MS Mingana Chr. Arab. 71 (№. 45 in Mingana's *Catalogue*), fol. 96r–101v, and was prepared by Nikolai N. Seleznyov in consultation with Dmitry A. Morozov. The original text is rubricated, and its divisions are represented in the translation by intervals. The original numbering of the notes in the Coptic cursive hand is given in the translation in boldface numbers. The original pagination of the manuscript is twofold: one (by the manuscript's owner) is given in (Eastern) Arabic numbers; the other (that of the library) – is in modern Western numbers. In the text of the translation both are reproduced.

[٩٤r / 96r] IN THE NAME OF GOD, THE COMPASSIONATE, THE MERCIFUL |  
I MENTIONED [IN THE FOLLOWING WORK] THAT WHEREBY EACH  
COMMUNITY FROM THE COMMUNITIES OF THE NAṢĀRĀ-CHRISTIANS IS  
DISTINGUISHED, | AND WHAT CUSTOMS THEY PRACTICE, EACH COMMUNITY  
AS OPPOSED TO ANOTHER.

[٩٤r / 96r:3] **The Franks**<sup>9</sup>. | **1.** They confess regarding the Incarnate Christ that He is two natures and two essences, after the union, [5] and two energies, and two wills in one hypostasis. **2.** They make an addition to the Confession (=the Creed) of the holy faith, | which three hundred and eighteen Fathers composed and one hundred and fifty [Fathers] completed,<sup>10</sup> | and they ban (=anathematize) anyone who will add [anything] to it or take away [anything from it]. The Franks added a word to it, saying [that] the Holy | Spirit proceeds from the Father *and the Son*, while this [sentence], among other people, [reads as] He proceeds from the Father [alone]. **3.**<sup>11</sup> | They altered a word in the Epistle of Paul, namely "a little leaven leavens the whole dough" [1 Cor 5:6;

<sup>9</sup> Reading *al-ifraṅṅ* for *al-infraṅ*.

<sup>10</sup> The Councils of Nicea (A.D. 325) and Constantinople (A.D. 381) are obviously meant. Cf.: fol. 3v-5v. The addition, mentioned by the author, is the *filioque*, as will become clear from what follows.

<sup>11</sup> In the manuscript, the number of this note is written out in words: "And the third", and the Coptic cursive *gama* is put in the margins.



Gal 5:9], instead of which they said: [10] “a little leaven spoils the dough.” **4.** [As to] the communion, which they do: they carry to the altar unleavened bread, | made a year or less before. **5.** When the priest among them celebrates [the Eucharist], he places the [elements of the] communion | on a paten, and he places one [element] of them in the middle, and when he signs [them] with the cross, he signs all [of them] | with one cross, and over the middle one he makes a special cross and points to it | alone during the anaphora, and when he completes the anaphora, he lifts it up before him and places it in the chalice. [15] Then he takes communion with the whole of it himself and with all of what is in the chalice. And if there are people who take communion, | he administers the communion to them from those [elements] which are on the paten and pours another, new, wine in the chalice according to the number of [communicants]. | If no communicant is present, he takes the rest of the communion away to a tabernacle, [to keep it] for another liturgy [4v / 96v], to act with it in the same way as the first time. So it happens that over [the same] communion the consecration is done multiple times. | It is not appropriate to sacrifice it many times; rather [it is appropriate to do so only] once. If he wishes | to offer another sacrifice, another communion should be brought, over which consecration should be made, because | he who has sacrificed once, does not sacrifice it [again] another time. **6.** If a priest wishes to celebrate, [5] he rinses and brushes his finger three times before he celebrates. **7.** | The priest celebrates several liturgies a day, and at every liturgy he rinses [it in this way] | before it. And when he completes the liturgy, he washes his fingers with water in the chalice and drinks it. **8.** | The priest collects money from the people in the middle of the liturgy and puts the money | he has collected on the altar between the chalice and the paten, in the sense that they are sacrifices of the people; [10] he lifts them up and commemorates [the donors]. **9.** It is usual for them to eat meat of [an animal] that died and things strangled, and they eat | blood. **10.** They ordain a priest when he is still young. **11.** They prohibit a priest to be | married. **12.** Priests live with girls and women, and they eat and drink | wine with them and sleep in their houses. And if a pregnant woman is discovered among them, [no one] asks | her: “Where is your pregnancy from?” **13.** They celebrate the liturgy without a deacon. **14.** Their monks do not [15] wear a *qalansuwa*<sup>12</sup> and a *schema*. **15.** Their monks do not eat meat, but they eat | fat and say that it is only prohibited<sup>13</sup> to them to eat meat, but not fat. **16.** [40 r / 97r] With them, a priest can be a knight, and he goes to war, and fights, and kills. **17.** A priest, | being a knight, give orders, and they do not find it blameful for any [of them] to give orders. **18.** To fornicators | they give communion, and eat with them, and they do not blame anyone who fornicates. | **19.** Baptismal [water] that the priest consecrates is used for a year [5] or less than that, until it is foul; and if someone comes with the intention to be baptized, he is baptized, and then [the priest] covers it. | **20.** They do not use chrism during baptism, but sign

<sup>12</sup> A kind of hood. See *Encyclopaedia of Islam*, first edition, vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1927 (repr.: *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1993), p. 677.

<sup>13</sup> Reading *muḥarrām* for *muraḥḥam*.

the baptized with chrism after baptism. | **21.**<sup>14</sup> And it happens with some of them that he baptizes his child somewhere and does not sign him | with chrism then. He says: “I have a vow to sign him in another church” and delays | for a while. And sometimes the baptized dies without having been signed with chrism. **22.** Priests do not give communion [10] to the baptized, but after communion, i.e. the priestly communion, the priest specially places in his hand | salt and spits upon it, and stirs [mixing them], and the baptized licks of it. **23.** They break | the Holy Forty Days [Lent] on two days, namely the Monday and the Tuesday of what is among us, the Copts, | the second week [of Lent].<sup>15</sup> **24.** With them, keeping the fast lasts until the sixth hour. | **25.** During the day, they take a sip of drink, I mean wine, and [use] perfume, [٩٥ v / 97v] while keeping the fast. **26.** They keep the fast on Saturdays, but do not find it [necessary] to keep the fast on | Wednesdays, and they eat meat [on that day]; and keep the fast Fridays and Saturdays, | and do not eat meat during these two days. **27.** They go to the bath, men and women together, each one | with his wife, and daughters, and sons, and the household and other people. **28.** All the priests [5] and laymen shave their beards, and it is impossible for ecclesiastics, I mean | priests, to abstain from shaving<sup>16</sup> their beards, but they say that this [shaving] is the custom of Peter the Apostle. **29.** They accept | fourth marriage.<sup>17</sup> **30.** They eat the sacrifice of the Jews and have meals with them. **31.** The cover | of [their] liturgical table is [used] without consecration. The Pope and the metropolitans celebrate with a signet ring on their finger. | **32.** The Pope drinks the Blood [of communion] from the chalice with a wattle [decoration] which is either [made of] gold or something else. [10] **33.** In their church, there is water and salt in a basin from which a priest sprinkles | upon himself and upon the people, with a sponge, fastened to a stick, and this | custom is from the Old Testament. **34.** If a priest takes communion and [then] kisses a man, this man counts | the kiss as communion, and [when] that man kisses another man, | that to him is counted as communion, and to the man whom he has kissed, it is also counted as communion, [٩٦ r / 98r] because they cannot give anyone communion from that [Blood] of communion over which consecration was done, | ever. In the other exemplar, [it is said that] for priests, deacons, sub-deacons | and readers, there is no way to marry, without being deposed from their ranks<sup>18</sup> | as a result of this. This [section] is finished.

[٩٦ r / 98r:4] **What Melkites are distinguished with.** **1.** They believe like the Franks that [5] Christ after the union is two natures, two essences, two energies, two wills | in one hypostasis. **2.** The preparation [of the bread for] communion is handled by women in their homes; they present | [the bread for] communion cold,

<sup>14</sup> In the manuscript, the number of this note is written in Arabic in words: “twenty one”.

<sup>15</sup> The reference is to the fact that Catholics begin their fast on Ash Wednesday, without fasting on the preceding Monday and Tuesday. The first week of the Catholic Lent is, effectively, the second week of the Coptic Lent, since the Copts begin their fast with a so-called “Preparatory Week.”

<sup>16</sup> Reading *ḥalq* for *ḥalq*.

<sup>17</sup> Reading *zīḡa* for *zīḡa*.

<sup>18</sup> Reading *daraḡātiḥim* for *daraḡātiḥim*.

[prepared] a day or two before. **3.** They cut up [the bread for] communion with a knife and make [over it] | several [signs of] the cross, and they celebrate [the liturgy] over the middle part. They share the rest among the people as a blessing. | **4.** And they do not read the Gospel over it. **5.** They do not use the chrism during baptism, [10] but they sign [the baptized] with chrism after baptism. **6.** They do not approach communion<sup>19</sup> on the day | of [their] crowning (wedding), but they [then] are given wine in a glass to drink, this being a custom from the Old Testament. | **7.** They cancel the fast on Wednesday and Friday, if the Dormition of the Lady falls on it | or the feast-day of one of the Apostles. **8.** They also break the fast on Wednesday and Friday of | the week of the Ninevites, even if there is no feast.<sup>20</sup> **9.** They eat, in the first week of [ϣϥ / 98v] Lent, eggs, cheese and milk.<sup>21</sup> **10.** The vestments of the Patriarch, the metropolitan, the bishop | and the monk are all similar. **11.** They do not celebrate the liturgy during the forty days of the Lent, | in the middle of the week, because some canons prohibit this, but they celebrate [it] | on Saturdays and Sundays, and take the Body alone and hide it in [5] a wooden tabernacle, and then, every day [during the week], they celebrate [the liturgy] on wine only, without the Body, | and put some of that [presanctified] Body with it, their aim in doing this being keeping the canon.<sup>22</sup> | Not everyone takes communion of this, but only those who celebrate. **12.** The priest celebrates | with no deacon, if one is not found. **13.** The priest cannot celebrate unless he has shoes on | his feet, even if he just borrowed them. **14.** They select some of the boys after baptism, and make them [10] leaders and ordain them priests, bishops and, sometimes, metropolitans. | **15.** They carry communion from the church to the homes of the sick and administer it to them before | [their] death. This can be done even if the sick person was given a drink or something else. **16.** Baptism | is [conducted] without consecration. **17.** They baptize in the homes. **18.** The cover of [their] liturgical table | [is used] without consecration. And there is nothing sacred in it [i.e. in the table], except the board of the liturgical table and the plate and the cloth under [15] the paten; they call it *antimension*. **19.** [As for] godparents at baptism [ϣϣ / 99r], men can receive girls, and women [can receive] boys, if it so happened that | there is no male [godparent to receive] a male [child], or [no] female [godparent to receive] a female [child]. **20.** Some of them believe that the habit of *schema* [i.e. monasticism] prevents one from | priesthood, and some do not believe so. **21.** Some of them find it acceptable to eat fish | in the forty days of Lent, some of them – [only] on Saturday and Sunday,

<sup>19</sup> In the manuscript: “to the crowning/wedding.”

<sup>20</sup> The “week of the Ninevites” is the third week before the beginning of the Great Lent. On this week, the Copts observe a three-day fast on Monday through Wednesday, called “the fast of Nineveh.” The Eastern Orthodox (Melkite) equivalent of that week is the week of the Publican and the Pharisee, during which, indeed, there is no fasting on Wednesday and Friday.

<sup>21</sup> This is the so-called “cheesefare week” in the Eastern Orthodox Church.

<sup>22</sup> This paragraph refers to the Eastern Orthodox practice of celebrating a “Liturgy of Presanctified Gifts” during the weekdays of the Great Lent.

and some do not [5] eat [it] at all during the forty days of Lent, unless a feast of the Lord occurs, such as the Annunciation, | or Palm Sunday, or the day of Lazarus' resurrection. **22.** With them, the monk becomes a monk | without a prayer over the *kufiyya*, and after that he leaves it and no | one prohibits this. **23.** Their priests let their hair grow and cut it | like their laymen do. A priest as well as a monk cuts [the hair thus forming] a crown: in the middle [10] of his head and likewise [in] the rest of it. **24.** It happens that during the liturgy they say *Agios* | four or five times. **25.** When the priest wants | to bless everyone he says to them: "Glorify Christ," and they say: "Glory to the Father, and to the Son, | and to the Holy Spirit," and they [thus] present Christ who is [one] of the Trinity as if he is | the Trinity. **26.** They do not give a deacon the fullness of ordination before he is married or [99v / 99v] he is thirty years old. **27.** They do not circumcise their male children, ever.

[99v / 99v:1] **What | the Armenians are distinguished with.** **1.** They say that the body of Christ is subtle, less | solid than the bodies of other people. **2.** [The bread of] communion which they administer | is unleavened. In another exemplar it is said: "In the same way as the Lord<sup>23</sup> Christ offered that night [at the Last Supper] [5] unleavened bread." **3.** The wine which they offer [at the liturgy] is undiluted, not mixed with water. In another exemplar they say | that the Gospel does not say: "And he mixed," but: "He took the wine and blessed it" [cf. Mt 26:27–29, Mk 14:23–25, Lk 22:17–18]. **4.**<sup>24</sup> A priest | is ordained by them while being younger than twenty years old. **5.** Their Patriarch and their bishops | and their monks eat meat. **6.** They do not celebrate the feast of the glorious Nativity | together with [the other] Christians, but they celebrate it later, on the night of [the feast of] Epiphany<sup>25</sup> and [continue] to celebrate [it] [10] in the morning of the [following] day. **7.** Their monks and their priests, and their hierarchs do not wear | the *schema* and they do not keep the fast the entire day, but abstain from eating meats | only. **8.** They eat eggs and cheese at the end of the day on the Saturday of Light.<sup>26</sup> **9.** Priests let their hair grow long, down to the shoulders. **10.** During the fast | of the Apostles, which is after Pentecost, they abstain from [99r / 100r] eating meats for a week, and then they eat [them] during [the other] week. **11.** They do not keep the fast [before] Nativity, | but in the days between Nativity and Epiphany, they stop eating meat | and they count this as a fast, and they also do not keep fasting for a long time. **12.** They do kneeling | on Sunday and on Pentecost. **13.** They do not kneel before the Cross and they do not kiss it, [5] unless it has just been consecrated by the hierarch. **14.** Their priest slaughters [the sacrificial animal]. **15.** Their baptism | is without consecration. **16.** They baptize in the homes. **17.** They celebrate | a mandatory

<sup>23</sup> Reading *as-Sayyid* instead of *li-s-Sayyid*.

<sup>24</sup> In the manuscript, the number of this note is written in Arabic: "Four," and the Coptic cursive *delda* is put above it.

<sup>25</sup> The Armenians celebrate Nativity on January 6, together with Epiphany.

<sup>26</sup> The Saturday before Easter.

liturgy which they ascribe to Athanasius. **18.** Their chrism is of sesame oil. **19.** | It is said that when their priest dies, they circumcise him after [his] death, | and I saw this myself. **20.** And in another exemplar [it is said:] if a child among them dies without [10] baptism, they baptize a wooden cross in the name of him who died, and the priest comforts them | [by saying] that the child is already baptized. **21.** And in it [i.e. this exemplar] their sacrifices are also [mentioned], I mean sacrifices | of propitiation, as in the Old Testament: they offer a sacrifice for the dead. |

[91r / 100r:13] **What the Syrians [Jacobites] are distinguished with.** **1.** They add to the communion [bread] oil and salt. **2.** | They move the Metropolitan from one see to another. **3.** A deacon does not read [91v / 100v] the Gospel. **4.** They do not find it acceptable to [eat] meats in the eve of Wednesday | and Friday, but eat them in the evenings of Wednesday and Friday after | the sunset; they believe that the night was created before the day. **5.** They eat | meats on the day of the Great Saturday, in the evening. **6.** When the bishop ordains [5] a deacon or a priest, he lists the blessed Fathers one after another, | and blesses them, [and then] he lists to him the heretics one after another and bans (anathematizes) them. **7.** | They do not give communion to the Melkites. **8.** They ordain a deacon while he is young. **9.** They do not | immerse on the feast of Epiphany, but pray over a small quantity of water and perform an ablution | with it. **10.** They do not immerse the baptized while baptizing him, but seat him in [10] the font, and a priest takes water with his hand and pours over him. **11.** The cover | on the liturgical table is [considered to be] consecrated without [a special] consecration. **12.** Their priest | may celebrate alone, with no deacon and no people present. **13.** | And in another exemplar it is found that the priest takes the Eucharistic gifts out of the chalice and there remains | the Blood alone. **14.** The priest celebrates the Eucharist in luxury.<sup>27</sup> **15.** They consecrate [91r / 101r] a church after the liturgy is complete. It is ordered that they ban (=anathematize) those who are banned (=anathematized) | by the Church, and bless those who are blessed by their Church. **16.** If there is a child | about whom they are afraid that he is near death, the priest reads over him a part from the baptismal [service] | and baptizes [him]. And if the child recovers, the priest fasts for forty days because | the baptism was incomplete, and if the child dies, then the priest is free [from this].

[91r / 101r:5] **Some | innovations of the Nestorians.** **1.** They put the communion in the hand of the communicant, be it a man | or a woman, a freeman or a slave. **2.** Their confession about Christ is that He | [has] two essences, and two natures, and two hypostases, but the will is one. **3.** | And the union according to them is only in the will. **4.** They do not say that Mary is she who gave birth [10] to God and do not [say that she is] the Mother of God. **5.** They refer some acts of Christ to His humanity | only, and some – to His divinity only. **6.** The names of Christ according to them | [are divided in] three parts: the name God, and the Son, and the

<sup>27</sup> The reading is doubtful.

Word. What is appropriate | for divine action, they attribute to the divinity alone, and they say | Jesus is Son of Mary, and the Son of Man, and they attribute this to the humanity alone. **7.** [99v / 101v] When water falls on the liturgical table, their consecration is invalidated. **8.** They do not have chrism, but | oil, [the origin] of which they refer back to Thomas the Apostle, and they add olive oil [to it]. **9.** | With them, a priest [may] marry several women one after another, while still serving | [in his] priestly [rank]. **10.** They can ordain laymen as bishops and metropolitans. **11.** And [here is] what was found [5] in another exemplar about the customs of the Nestorians. They have vinegar, and add it to the communion, | and if it is absent, their communion is invalid. And they say that they have it from the time of Christ, and that, in it, there is a part of | His blood, [taken] when He was on the cross. But this is impossible. **12.** If an animal enters their church, | such as a rat or a cat, or some other one, they consecrate it again. **13.** They add | oil and salt to the [bread] of their communion. **14.** They get circumcised. **15.** They marry relatives. [10] **16.** They keep fasting on Saturdays and Sundays during the Great Lent.

[99 v / 101v:10] **The customs of the Nubians.** They marry relatives. **1.** The bishop can marry in | the state of his episcopacy. **2.** A priest, if his wife is dead, takes another and [so] | up to seven times, while still remaining a priest. **3.** They drink wine and beer during the Holy | Fast. **4.** They get circumcised, and sometimes [circumcise] their women too.

#### BIBLIOGRAPHY

- Abū 'l-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-zulma fī ṭdāḥ al-ḥidma*, 2 vols., Cairo, 1971–1992; Villecourt, L., Tisserant, E., Weit, G. (éd.) *Abū 'l-Barakāt [...] Ibn Kabar. Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église)*. (Patrologia orientalis, 20:4). Paris: Firmin-Didot, 1928 (repr.: Turnhout: Brepols, 1994).
- De Lacy O'Leary, E., *The Saints of Egypt*, London: S.P.C.K., 1937 (repr.: Whitefish (MT): Kessinger Publishing, 2005)
- Hunt, L.-A., *The Mingana and Related Collections: A Survey of Illustrated Arabic, Greek, Eastern Christian, Persian and Turkish Manuscripts in the Selly Oak Colleges, Birmingham*, Birmingham: The Mingana Collection, Edward Cadbury Charitable Trust, 1997.
- Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, 3 vols. (Woodbrooke Catalogues, 1–3), Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933–1939.
- Riedel, W., “Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l-Barakāt,” *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*, 5 (1902): 635–706.
- The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1927 (repr.: *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1993).

Wadi, A. [=Abullif, W.] and B. Pirone, *al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl, Mağmūʿ uṣūl al-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione* (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9), Cairo / Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.

FOLK SPONTANEITY AND PSEUDO-TERETISMATA  
IN EAST-SYRIAC SOGHIYĀTHĀ: RESURRECTION,  
JOSEPH AND HIS MISTRESS, ‘TELL ME CHURCH!’,  
MOSES AND JESUS, AND GREAT ROME

A literary genre can be defined by the interplay of different parameters, such as form, range of content, social function, media of transmission, reception and preservation. All parameters allow a certain degree of synchronic and diachronic variation. The Syriac poetic genre of the *soghithā* is a special form of the classical stanzaic hymn (*madrāshā*) and consists of a series of four-line verses (quatrains), made up of seven syllable lines. Verses are often connected by an alphabetic acrostic – each or a couple of verses begin with a letter of the alphabet – and – from the 9th century, but especially in the late period (13th–20th centuries) – the line-endings within each verse generally rhyme.

The better-known and most extensively published texts are the dialogic *soghiyāthā*, where normally two, but sometimes more, characters discuss specific subjects in alternating verses or couple of verses (Brock 2011: 337)<sup>2</sup>. As far as function is concerned, *soghiyāthā* are liturgical hymns, but the variation over time and space of their liturgical use in Syriac Churches has not yet been sufficiently described<sup>3</sup>. They were and are transmitted in vocal form, sung by soloists or alternating choirs, to specific melodies – sometimes annotated in the rubrics by referring to the melody of another hymn – and anonymously preserved in liturgical manuscripts. As is

<sup>1</sup> Luca B. Ricossa is the author of the musical transcription of the first verse of ‘Tell me Church!’ and suggested the technical comments on melodies and performances: see especially the paragraphs immediately preceding and following the musical transcription and notes 20 and 36. The authors are grateful to Pier Giorgio Borbone (Pisa), Kristian S. Heal (BYU, Provo, UT), David G. Malick (Chicago, IL), Corrado Martone, Mary McCann, and Fabrizio A. Pennacchietti (Turin) for their help and insightful comments.

<sup>2</sup> There are also monologue *soghiyāthā*, like the lullaby that Mary sang to her baby in Bethlehem (Mengozzi 2006a) or the *soghithā* of *Joseph and his Brothers* mentioned here, *infra*. The *soghithā* appears therefore as the favourite genre for representing any kind of direct speech in a poetic form.

<sup>3</sup> A remarkable exception is the late East-Syriac – both Assyrian and Chaldean – dramatic representation of the *soghithā* of *The Cherub and the Thief*, that has been described in Pennacchietti (1993: 5–7) and Brock (2002: 173–4). Various performances, sung or sung and recited, are now on YouTube: see, e.g., [www.youtube.com/watch?v=X-Qz98XKFjY&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=X-Qz98XKFjY&feature=related) (Detroit); [www.youtube.com/watch?v=g8oQnwNm3ts&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=g8oQnwNm3ts&feature=related) (Bruxelles, St Josse, 2009; Neo-Aramaic text B, published by Pennacchietti 1993); [www.youtube.com/watch?v=nQ1TPJ6Cm\\_g&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=nQ1TPJ6Cm_g&feature=related) (Syria, 2010); [www.youtube.com/watch?v=pHbMOIY4MaE&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=pHbMOIY4MaE&feature=related) (St Joseph Catholic Church, Sydney, 2012).



customary in literary works intended for oral transmission and therefore circulated in oral forms, they are sometimes preserved in versions that differ considerably from one another. Those to be sung by alternating choirs have sometimes been split up and preserved – or lost – “even” verses in one manuscript and “odd” verses in another (Brock 1984: 38–9).

East-Syriac collections of *soghiyāthā* for the various divisions and festivities of the liturgical year have been preserved in rather late – mainly 19th century – manuscripts or sections of manuscripts, sometimes entitled *Book of Soghiyatha*. Baumstark (1922: 303–4, n. 1) lists a number of these collections and observes that they contain old texts as well as new compositions, often characterized by *volkstümliche Frische* ‘folk spontaneity’. He seems to suggest that the new compositions, some of which might turn out to be adaptations of old poetic material to the forms and taste of a later time,<sup>4</sup> may date from the 13th-century *Nachblüte* ‘late blooming’<sup>5</sup> and, more in general, from the ‘reawakening’ (*ibidem*: 302) of East Syriac poetry or *Renaissance* (*ibidem*: 285) of Eastern Christian cultures (Teule 2010).

Liturgical texts are usually anonymous, but, as was the custom in late poetry, some of the East-Syriac *soghiyāthā* are attributed to specific authors, such as the famous Gewargis Warda and Khamis bar Qardaḥe (probably 13th century) – whose hymns and poems have also been collected in dedicated ‘song books’ (Mengozi 2011) – or the lesser-known and later ‘Aṭṭaye bar Atheli (Baumstark 1922: 332), the priest George of Alqosh or Joseph Metropolitan of Gazarta (*ibidem*: 335).

The composition and history of the various collections of East Syriac *soghiyāthā* have not yet been thoroughly investigated<sup>6</sup>. As a first, partial contribution to their literary study, the focus of this paper will be on short hymns, in which the rhythmical repetition of formulae creates an easy, transparent textual structure and a jingle-like effect within the texts. They probably exemplify the popular flavour that Baumstark recognizes as characteristic of late East-Syriac *soghiyāthā* at its highest level. Their

<sup>4</sup> This adaptation of earlier texts to new forms, influenced by Persian poetry, have been observed in Warda’s reworking of Narsai’s poems (Pritula 2009). Similarly, dispute *soghiyāthā* proper (e.g., the *Dispute of the Months* and *Gold and Wheat*), that represent the continuation in Classical Syriac and Modern Aramaic of the ancient Mesopotamian (Sumerian and Babylonian) genre of dispute dialogues, have found their way and probably a new form in the late collections of *soghiyāthā* (see the use of the ms. Cambridge Add 2820 in Brock 1985) and in the *Book of Khamis bar Qardaḥe* (Mengozi, forthcoming).

<sup>5</sup> Instead of *Nachtblüte* ‘night blooming’ (Baumstark 1922: 303, l. 2), I prefer to read *Nachblüte* ‘late’ or ‘second blooming’, as in the fourth last line on the same page 303, where Baumstark speaks of the *soghiyāthā* genre and its influence on the emerging genre of the ‘*onithā*’.

<sup>6</sup> Late *soghiyāthā* represent an autonomous and original stage in the history of the genre and should be published and studied as such, trying to give an aesthetic interpretation, beyond the stemmatic value, to the principle *recentiores non deteriores*. It is at the core of Pasquali’s (1934) legacy to post-lachmannian philologists that the history of transmission – and the study of both early and late historical contexts of transmission – is as relevant and fascinating as the reconstruction of the archetype or the earliest possible witness of a text.



I went to look in Jerusalem and they told me:  
 'Look for him in Sion!'  
 I went to look in Sion and they told me:  
 'Look for Him in the Upper Chamber!'<sup>9</sup>  
 I went to look in the Upper Chamber and they told me:  
 'Go up to Heaven!'  
 I went to look in Heaven and they told me:  
 'Look for Him on the Throne!'<sup>10</sup>  
 I went to look on the Throne and they told me:  
 'Look for Him at the right hand of His father!'  
 I went to look at the right hand of His father and they told me:  
 'He is a perfect human being!'

The traditional stanzaic structure of the *soghithā* is here simplified in a set of ten couplets of seven-syllable lines. Each couplet opens with the formula 'I went to look', the second hemistich with the formula 'they told me'. The point is that Christ is not to be found anywhere, but on the right hand of the Father, where he nevertheless appears as 'a perfect human being'. It is a playful, almost child-like, chain of postponements that creates a kind of climax, towards a closing Christological formula that is perhaps a rather disappointing conclusion for a modern Western reader.

#### JOSEPH AND HIS MISTRESS

In the manuscript, bi-colour series such as *lā lā lā lā lā lā lā lā*, written in red and black ink alternately, are literally eye-catching. One is reminded of the teretisma (lit. 'chirruping'), series of non-sense syllables in use since the 14th century for the chanting of Byzantine hymns in the context of the so-called kalophonic style. Lingas (1996) links the emergence of embellished or kalophonic chant with hesychastic spirituality and mysticism. Ascetics would spend weekdays in the practice of silent meditation (hesychasm) and 'return to the community to help celebrate an all-night vigil that was dominated by the most elaborate chant that Byzantium had ever produced' (*ibi*: 167)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Possibly the place where the Last Supper was held.

<sup>10</sup> Classical Syriac *'arsā* means 'bed' or 'Little Bear'. However, here it seems to be used with the meaning of Arabic *'arṣ* 'throne'. In Persian the term also more specifically refers to 'the Throne of God' (Steingass 1892: 842–3).

<sup>11</sup> Byzantine teretismata usually follow highly ornamented melodic patterns and, especially in the later period, are sometimes descriptive, being used to imitate the sounds of an instrument (bell, trumpet ...) or the calls of animals (cicadas, swallows...; Conomos 1991). Lingas (1996: 165) publishes an example of teretisma (*to-to-to-to te-re-re*) added by Koukouzeles, one of the leading figures of the 14th-century kalophonic style, as an ornamental coda of a text for the Mother of God, and defines it as an 'episode of institutionalized pentecostalism' (*ibi*: 163).

In late Byzantine hymnody *teretismata* serve to prolong the melody of a hymn and form independent melodic unities called *kratemata* (lit. ‘grips, supports’),<sup>12</sup> in which composers or singers can give free rein to their creativity or virtuosity:

Interpolated sections with these nonsense syllables occurred in many of the liturgical texts of Byzantine chants of the fourteenth, fifteenth, and sixteenth centuries and even the neo-Byzantine era. It was in these interpolations with nonsense syllables that composers had the freedom to concentrate on the musical style of the chant and not the relationship of melody to text (Touliatos 1989: 240)<sup>13</sup>.

However, in the two East-Syriac *soghiyāthā* that contain these *lā lā lā lā* interludes, musical and textual functions are not disjoined. They are closer to the stuttering of Pa Pa Pa Pageno than to the trills of the Queen of the Night. The repetition of the monosyllabic word *lā* ‘no, not’ certainly sustain the melodic ornaments and melismatic frills of the singer, but they play an important role at the textual level too, in that they stress both firmness and the emotional content of a refusal<sup>14</sup>.

A short *soghiyāthā* on *Joseph and His Mistress* provides an instance of this. The text belongs to a cycle of *soghiyāthā* on Joseph that the manuscript links to the Sundays of Moses, the penultimate division of seven weeks (*šāvo’ā*) of the East-Syriac liturgical calendar: a *soghiyāthā* on *Joseph and his Brothers*, in which the patriarch recounts the dreams he had (Genesis 37), is assigned to the First Sunday of Moses; the long dialogue of *Joseph and Potiphar’s Wife* (Joseph and Potiphar’s wife II in Brock, 1991: 117) and the short *soghiyāthā* published here are assigned to the Second – although the rubric heading of the latter does not specify for which ‘Sunday of St Moses’ the shorter text is intended; the *soghiyāthā* of *Joseph and his brother Benjamin* (Joseph and Benjamin in Brock’s list, *ibidem*) is assigned to the Third Sunday of Moses; five other shorter *soghiyāthā* on Joseph follow, seemingly of narrative

<sup>12</sup> Being melodic additions, often optional codas added to existing texts, Byzantine *kratemata* are reminiscent of Gregorian sequences, melodies without words that prolong and elaborate the closing of a halleluia. Latin sequences emerged between the 8th and 10th centuries, but unlike Greek *kratemata* were later substituted by poetic texts as supports for melismatic expansions and embellishments (Nankova 2007: 17, 25, with references).

<sup>13</sup> Traditional performers of Syriac music do recur to non-sense syllables as metrical fillers and supports for the melody. Jeannin (1924: 31) notices their use among Chaldean singers of Telkepe (northern Iraq) and they can be clearly heard in at least two of the performances of *The Cherub and the Thief* (Neo-Aramaic text B, published by Pennacchietti 1993), uploaded in YouTube. *Eye, eyo* at the end of verse lines in: [www.youtube.com/watch?v=bz9b3NxxKiY&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=bz9b3NxxKiY&feature=related) (no information available); and *eynga* in [www.youtube.com/watch?v=lc22jbmVqUo&feature=relmfu](http://www.youtube.com/watch?v=lc22jbmVqUo&feature=relmfu) (Alqosh, northern Iraq).

Jeannin (1924: 29) labels as Syriac *teretismata* what, according to his description, would in fact seem to be melismata, i.e. ornamental variation and repetition of notes on prolonged vowels.

<sup>14</sup> Like *teretismata*, the repetition of words and phrases to support melismatic embellishments is also part of the Byzantine kalophonic style (Lingas 1996: 163–4).



## For the Sunday of St Moses and it is on Joseph and his mistress

1. The infatuated woman saw Joseph's beauty  
and began to devise cunning plots.  
No no no no! I will not do your will!
2. If you consent and do my will,  
I will make you king of Egypt.  
No no no no! I will not do your will!
3. If you fear Potiphar,  
I will give him a mortal venom to drink.  
No no no no! I will not do your will!
4. And if you fear the Lord,  
I will offer Him prayer and fasting.  
No no no no! I will not do your will!
5. God forbid, I swear to you,  
oh infatuated woman, I will not do it.  
No no no no! I will not do your will!

The verses are composed of a couplet of eight-syllable lines and a rather long refrain of uncertain meter. The first verse is narrative, whereas in the following three verses Potiphar's wife seeks to seduce Joseph with various arguments. The last verse contains Joseph's full answer. His refusal is the refrain repeated at the end of each verse and contains the pseudo-teretisma *lā lā lā lā*. The number of *lā* syllables varies from verse to verse (24, 28, 22, 22, 21 in Baghdad ChE 6) and it seems to be determined by graphical rather than metrical requirements. The scribe prefers to write complete lines of *lā lā lā lā* rather than write down the exact number of syllables. This is confirmed by the copy of this text preserved in the ms. Cambridge Add. 2820 (AD 1882) 75a, where the number of *lās* per verse is much more irregular than in Baghdad ChE 6, but every *lā lā lā lā* cluster fills a whole line.

As in much other Joseph literature,<sup>18</sup> the beautiful, chaste patriarch seems to have no arguments against the assaults of the woman and his repeated no's help to compensate for his poor or total lack of dialectic.

<sup>18</sup> On the vast literature on Joseph in Classical Syriac and beyond, see Heal (2007, 2008), with further bibliographical references. On the literary value of this particular short text and the traditional origin of the arguments the woman uses, see K.S. Heal, *Tradition and Transformation: Genesis 37 and 39 in Early Syriac Sources*, unpublished PhD Dissertation, Brigham Young University: 213–4.

## TELL ME CHURCH!

Both the Western and Eastern Syriac liturgical traditions celebrate in and around November a period of two to four weeks called *quddāš ʿēdṭā* ‘Dedication (consecration) of the Church’. For West-Syrians the two or three weeks of Dedication mark the beginning of the liturgical year, just before Advent (*subārā*, lit. ‘Annunciation’), whereas East-Syrians celebrate four weeks of Dedication as the last *šāvoʿā* (lit. a division of ‘seven’ weeks) of their liturgical calendar. It is not clear whether it is the commemoration of the dedication of a specific church – the churches of Edessa (Baumstark, King), Seleucia-Ctesiphon (Maclean), the *anastasis* of Jerusalem (Black) have been proposed as candidates – or of all local churches. Building on an intuition by Black (1954), Botte (1957) suggests that it could be seen as a Christian response to the Jewish celebration of the 2nd-century BC rededication of the Temple of Jerusalem (Hanukkah). The festival would have originated in Palestine and been preserved among Syrian Christians, where it lost its original polemical meaning, was included in the liturgical calendars and variously interpreted. Probably, as soon as the liturgical recurrence acquired symbolical meaning, it became less relevant to clearly distinguish between the celebration of a specific important church of the past and the local church, both interpreted as historic or actual manifestations of the one spiritual Church, the heavenly and earthly community of believers.

In the cycle of *soghiyāthā* for the East-Syriac celebration of the four weeks of Dedication, we have a text that contains the same pseudo-teretisma *lā lā lā lā* as in the Joseph text and its positive counterpart *ʿēn ʿēn* ‘yes yes’. In our ms. the text is split up and each verse is copied as the first verse of the hymns to be sung on the various Sundays. Moreover, it is interrupted after the third verse, corresponding to the Third Sunday of Dedication<sup>19</sup>. In other manuscripts (Vat Sir 188 73a-b, Cambridge Add. 2820 90a-b) it is copied as a separate text on its own. The Cambridge manuscript omits the fourth verse and assigns each verse to one of the Sundays of Dedication.

The Classical Syriac text published here is reconstructed on the basis of the one chanted by Noel Farman, a Chaldean priest who was born in Iraq and is now serving at the St Mary Church and the francophone Parish Sainte-Famille in Calgary (Alberta, Canada). His performance, entitled *im-mar lee* (*sic*, hyphen included), is available on YouTube as the soundtrack of a number of videos, uploaded in February 2012, that propose the transliteration and translation of the hymn in various alphabets and languages: Arabic, English, French, Spanish, Portuguese, Dutch and probably more<sup>20</sup>.

The text must be very popular among Assyrians and I was able to find three other recordings of the Classical Syriac text chanted with the same basic melody, but

<sup>19</sup> Baghdad ChE 6 151–152 and 153–154. I have not been able to check directly on the manuscript, but it is clear that a number of pages (probably 8) of the 9th quire – between the slides 153–154 and 155–156 – have not been photographed.

<sup>20</sup> See, e.g.: [www.youtube.com/watch?v=b7eKhUrOxHw&feature=relmfu](http://www.youtube.com/watch?v=b7eKhUrOxHw&feature=relmfu) (Arabic); [www.youtube.com/watch?v=GKJulaoNfNM&feature=relmfu](http://www.youtube.com/watch?v=GKJulaoNfNM&feature=relmfu) (English); [www.youtube.com/watch?v=jK60kmJN-teU](http://www.youtube.com/watch?v=jK60kmJN-teU) (Spanish); [www.youtube.com/watch?v=1mA65qGKKwk&feature=relmfu](http://www.youtube.com/watch?v=1mA65qGKKwk&feature=relmfu) (Dutch).

[illegible]



[illegible]

3

يُحِبُّكَ لَب يَدُهُ	يُحِبُّكَ لَب يَدُهُ
يُحِبُّكَ تَبِيحُ يَحِيحُ	يُحِبُّكَ تَبِيحُ يَحِيحُ
يُحِبُّكَ يَحِيحُ	يُحِبُّكَ يَحِيحُ
يُحِبُّكَ خَمَجِي	يُحِبُّكَ خَمَجِي
كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ	كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ
كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ	كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ
يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ	يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ
يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ	يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ
يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ	يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ يُحِبُّكَ
وَقَدْ حَقَّقَ تَدَابُّرَ نَسِ كَيْدِهِ	وَقَدْ حَقَّقَ تَدَابُّرَ نَسِ كَيْدِهِ

4

أَصْدَقَ لَبَّ يَدَا	أَصْدَقَ لَبَّ يَدَا
بَعْدَ تَبَنٍّ يَجِجُ	بَعْدَ تَبَنٍّ يَجِجُ
يَجِجُ يَجِجُ	يَجِجُ يَجِجُ
تَعِيَّ تَعِيَّ	تَعِيَّ تَعِيَّ
كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ	كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ
كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ	كُنْ كُنْ كُنْ كُنْ
يَعْكُ يَجْدَا يَعْكُ يَجْدَا	يَعْكُ يَجْدَا يَعْكُ يَجْدَا
يَعْكُ يَجْدَا يَعْكُ يَجْدَا	يَعْكُ يَجْدَا يَعْكُ يَجْدَا
يَعْكُ يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا	يَعْكُ يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا
يَعْكُ يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا	يَعْكُ يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا

[29] يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا يَجْدَا

5

يُحِبُّهُ	يُحِبُّهُ
يُحِبُّهُ	يُحِبُّهُ
يُحِبُّهُ	يُحِبُّهُ
يُحِبُّهُ	يُحِبُّهُ
يُحِبُّهُ	يُحِبُّهُ

<sup>28</sup> Cambridge Add. 2820: **مكتبة**.

<sup>29</sup> The fourth verse is missing in Cambridge Add. 2820 and in the text performed by Linda George and Lazar. Nevertheless, I propose a Neo-Aramaic translation of that verse too.

ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ
ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ	ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ ܐܢܬܐ ܕܢܐ

1. Tell me, Church, where do you want me to build you.  
Shall I build you, shall I build you on the sun?  
No no no no, since it is said, oh yeah, it is said in the Scriptures  
that the sun, its rays will be extinguished<sup>31</sup>.
2. Tell me, Church, where do you want me to build you.  
Shall I build you, shall I build you on the moon?  
No no no no, since it is said, oh yeah, it is said in the Scriptures  
that the moon will not give its light<sup>32</sup>.
3. Tell me, Church, where do you want me to build you.  
Shall I build you, shall I build you on the stars?  
No no no no, since it is said, oh yeah, it is said in the Scriptures  
that the stars will fall like leaves<sup>33</sup>.
4. Tell me, Church, where do you want me to build you.  
Shall I build you, shall I build you on the mountains?  
No no no no, since it is said, oh yeah, it is said in the Scriptures  
that the mountains will melt like wax<sup>34</sup>.
5. Tell me, Church, where do you want me to build you.  
Shall I build you, shall I build you on the rock?  
Yes, oh yes, since it is said, oh yeah, it is said in the Scriptures  
that I shall build my Church on the Rock<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Cambridge Add. 2820 and text sung by Linda George: ܐܢܬܐ, as in the parable of the house on the rock (Matthew 7: 24); Barkho Oshana sings ܐܢܬܐ, as in the Neo-Aramaic version.

<sup>31</sup> Possibly a reference to Joshua 10:13 or prophetic texts such as Isaiah 13:10, 30:26, 60:19, Joel 2:10.

<sup>32</sup> Isaiah 13:10, quoted in Matthew 24:29.

<sup>33</sup> Isaiah 34:4.

<sup>34</sup> Psalm 97:5; Micha 1:4.

<sup>35</sup> Mathew 16:18.

It is not clear what the metrical structure of the composition is. Since the classical and modern texts are chanted according to approximately the same melody, the number of syllables per melodic units appears to be irrelevant. The continuous ornamental variation – *fleuritures de circonstance*, as Jeannin (1924: 34) describes it –, and the changes of tone and melodic patterns from one verse to another – as is customary in the performances of traditional singers – make it rather difficult to transcribe the melody<sup>36</sup>. The following transcription of the first verse of the hymn as it is chanted by Farman is somewhat simplified, especially as regards the ornamentation, but it reproduces faithfully the basic structure of the melody.

Emar li e - ta ey - ka tssawy - at dewnikh ew - ni  
 ew - ni ew - nikh ewnikh 'al shi - m - sha  
 la la la la la la la la  
 la la dammir wammir  
 wammir wammir dammir wammir ba - g - to -  
 we dshimsha da - 'kin za - li - qao

The insistence on the fourth degree – here C – is typical of the Syriac Mode 2 (Husman 1971: 166), but especially as it is performed by Farman,<sup>37</sup> the melody has a number of features, such as the lowering of the second degree – here A – towards the final note, which recalls one of the Neo-Byzantine Mode 1.

<sup>36</sup> As Jeannin (1924: 4) brilliantly puts it: ‘si les transcriptions de mélodies orientales ne sont jamais, selon la pittoresque expression de Rebours, qu’un «tableau sans ombres», il vaut encore mieux avoir ce tableau sans ombres, que pas de tableau du tout’.

<sup>37</sup> Barkho Oshana takes the melody a tone higher at each verse, but at a certain point he has to go back to the tone of the first verse. However, he never lowers the second degree, in keeping with the rule of Syriac Mode 2.

In the third verse – that in the ms. Baghdad ChE 6 (153–154 left) introduces the hymn for the Third Sunday of Dedication – double strokes on the final syllable of the words *evnēkh* ‘I shall build you’ and *ammār* ‘it is said’ and single strokes on the *lā lā lā lā* series would seem to indicate where the performer is expected to prolong the vowels and sing them with embellishments<sup>38</sup>. Double strokes are written in red ink on words written in black and in black ink on words written in red. Aesthetic-graphical concerns seem to prevail here, again, over accuracy and the double strokes are also marked on the last pair of *ammārs*, which Farman sings with a different rhythm but with no special embellishment.



In commenting on the hymn, Bishop Sarhad Yawsip Jammo (2007) correctly points out that it is not clear who is actually addressing his questions to the Church. It cannot be Jesus, since He must know the right answer, which is given in the last verse. On the other hand, the answers of the Church, containing the pseudo-teretismatic formulae, clearly demonstrates that She is well-versed in the Bible and can thus contrast the paradoxical locations where the mysterious interlocutor proposes to build Her: sun, moon, stars, mountains.

As in the short *soghithā* for Resurrection, the riddle-like questioning serves to build up a climax, stress the importance of the Bible in solving problems and focus on the final solution. The pseudo-teretismata *lā lā* vs *hē hē* concur in isolating and underlining the importance of the final verse. The first locations are refused on the basis of Old Testament quotations or allusions, whereas in the final verse the solution comes from the New Testament. This is the only trace of the polemic with the Jews, that has been supposed to have given rise to the feast of Dedication of the Church and that would surface in a much later composition: only the Gospel can give sure and positive indication on where to build a temple. In the Neo-Aramaic version, the final, correct hypothesis is given even more prominence, by repeating the Gospel quotation

<sup>38</sup> Husmann (1974: 375) describes a similar rudimentary and partial system of melodic notation as used in the notebook of his Syrian Orthodox informant: ‘Als hervorragende Kostbarkeit entdeckte ich in Kriakos Toumas Büchlein zunächst über besonderen Silben schräg nach links aufsteigende Doppelreihen von Punkten bzw. kurzen Strichlein, von denen Kriakos Touma erläuterte, daß sie andeuteten, daß dort größere Melismen zu singen wären.’

twice: the first time the modern term *qāyā*, ultimately derived from Turkish, is used for ‘rock’, whereas the second time the classical term *kēpā* is used<sup>39</sup>.

## MOSES AND JESUS

The confrontation of the Old and New Testaments is more explicit in a *soghithā* that the ms. Baghdad ChE 6 assigns to the Second Sunday of Dedication. In the first verse, a mysterious character questions the Church about whether She loves Moses or Jesus more. The following verses give the answers of the Church.

- [illegible]

<sup>39</sup> The use of bi- or multi-lingual synonyms in hendiadys or in parallel lines is a customary feature in Neo-Aramaic poetry and can be considered as a literary reflection of the rich linguistic repertoire of the authors and their audiences (Mengozi 2002: 100–01).

<sup>40</sup> Baghdad ChE 6 153–154; the same text is preserved in Cambridge 87a–88a and Vat Sir 188 75b–(77b?).

1. Show me, show me, Church!  
Show me and disclose to me whether you love Moses or Jesus.
2. I love Moses, since God spoke to him,<sup>41</sup>  
but I worship Jesus, because His Father attested: 'He is my beloved!'<sup>42</sup>.
3. I love Moses, who procured manna in the desert,<sup>43</sup>  
but I worship Jesus, Who offered me His body instead of manna<sup>44</sup>.
4. I love Moses, who set up a tent in the desert<sup>45</sup>,  
but I worship Jesus, Who instead of a tent built for me a church.
5. I love Moses, who brought the people out of Egypt,  
but I worship Jesus, who saved mankind from error.
6. I love Moses, since signs were made with his hands<sup>46</sup>,  
but I worship Jesus, Who made all creatures rejoice.
7. I love Moses, who wrote the laws on the tablets,  
but I worship Jesus, Who engraved me in the Father's heart.
8. I love Moses, who appointed many leaders of thousands<sup>47</sup>,  
but I worship Jesus, Who ordained bishops for me.
9. I love Moses, who let me cross the sea as on dry land<sup>48</sup>,  
but I worship Jesus, who gave me baptism in the Jordan with the Holy Spirit<sup>49</sup>.
10. I love Moses, since a cloud descended upon him,<sup>50</sup>  
but I worship Jesus, since the Holy Ghost descended upon Him<sup>51</sup>.

<sup>41</sup> Exodus 33:11.

<sup>42</sup> Matthew 3:17 and parallels.

<sup>43</sup> Exodus 16:13.

<sup>44</sup> Probably reminiscent of John 6:49–51.

<sup>45</sup> Numbers 1:1.

<sup>46</sup> Exodus 4: 17, 7:9 etc.

<sup>47</sup> Exodus 18:25.

<sup>48</sup> Exodus 14.

<sup>49</sup> Matthew 3:11 and parallels.

<sup>50</sup> Exodus 24:18?

<sup>51</sup> Matthew 3:16 and parallels.

The formulae 'I love Moses... but I worship Jesus' are the structuring skeleton of this composition and form the six-syllable first hemistichs of each line, whereas the second hemistichs are regular seven-syllable lines.

## GREAT ROME

In a *soghithā* for the feast of St Peter and Paul, we find the same rhetorical structure – a question in the first verse and answers given in the following ones – as in the text on Moses and Jesus and part of the opening formula of the hymn ‘Tell me Church!’

<sup>52</sup>سَمْعًا، بِقَلْبِهِ وَقَوْلُهُ

- ١  
٢  
٣  
٤  
٥  
٦  
٧  
٨  
٩  
١٠  
١١  
١٢  
١٣  
١٤  
١٥  
١٦  
١٧  
١٨  
١٩  
٢٠  
٢١  
٢٢  
٢٣  
٢٤  
٢٥  
٢٦  
٢٧  
٢٨  
٢٩  
٣٠  
٣١  
٣٢  
٣٣  
٣٤  
٣٥  
٣٦  
٣٧  
٣٨  
٣٩  
٤٠  
٤١  
٤٢  
٤٣  
٤٤  
٤٥  
٤٦  
٤٧  
٤٨  
٤٩  
٥٠  
٥١  
٥٢  
٥٣  
٥٤  
٥٥  
٥٦  
٥٧  
٥٨  
٥٩  
٦٠  
٦١  
٦٢  
٦٣  
٦٤  
٦٥  
٦٦  
٦٧  
٦٨  
٦٩  
٧٠  
٧١  
٧٢  
٧٣  
٧٤  
٧٥  
٧٦  
٧٧  
٧٨  
٧٩  
٨٠  
٨١  
٨٢  
٨٣  
٨٤  
٨٥  
٨٦  
٨٧  
٨٨  
٨٩  
٩٠  
٩١  
٩٢  
٩٣  
٩٤  
٩٥  
٩٦  
٩٧  
٩٨  
٩٩  
١٠٠

### Another *soghithā* for Peter and Paul

' Tell me, Rome, where do they build your walls?  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!

<sup>52</sup> Baghdad ChE 6 29–30.

- b.* My walls are in the seas and strong are my buildings.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- g.* My armies are heroic and strong are my kings.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- d.* I look like the sun, the moon and the stars.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- h.* Behold, two master-builders are placed as guards!  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- w.* And there the Cross still stands as the everlasting guard.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- z.* I am victorious through Its strength over all my enemies.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- h.* The heavenly king prepared for me a banquet.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!
- t.* I am much stronger and I am victorious over all kings.  
Rome Rome Rome Rome Rome Rome, Great Rome!

The metrical form of the text as it is preserved in the ms. Baghdad ChE 6 is not regular: most lines and the refrain – except where it occurs first – have ten syllables. The first time the refrain occurs and in lines *b* and *w* there are eleven syllables. The refrain contains the curious pseudo-teretisma *r(h)om*, a rarely-used form of the word for ‘Rome’ and the ‘Roman Empire’, and the vocative, *r(h)omē rabtha* ‘Great Rome’<sup>53</sup>.

The exaltation of Rome’s military superiority seems to prevail over all poetic and hagiographic motifs. The two apostles are master-builders placed as guards of the city, which however is forever protected by the Cross. The text appears thus to allude to Constantine’s victory and confirms the rather strong sympathy of East Syrians, especially in the later period, for Rome and Roman – Latin-Frankish, but to some extent also Byzantine – Christianity (Mengozzi 2006b: 354–5 and 2010: 194, with references).

#### REFERENCES

- Baumstark, A. (1922), *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
- Black, M. (1954), ‘The Festival of Encaenia in the Ancient Church with Special Reference to Palestine and Syria’, *Journal of Ecclesiastical History* 5: 78–85.

<sup>53</sup> On various forms and meanings of the Syriac terms for ‘Rome’ and ‘Roman’, see Pennacchietti (2011).



- Botte, B. (1957), 'Les dimanches de la dédicace dans les Églises syriennes', *L'Orient Syrien* 2: 65–70.
- Brock, S. P. (1984), 'Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition', *Le Muséon* 97: 29–58.
- Brock, S. P. (1985), 'A Dispute of the Months and Some Related Syriac Texts', *Journal of Semitic Studies* 30.2: 181–211.
- Brock, S. P. (1991), 'Syriac Dispute Poems: The Various Types', in G. J. Reinink and H. L. J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Leuven: 109–19.
- Brock, S.P. (2002), 'The Dispute of the Cherub and the Thief', *Hugoye* 5.1: 169–93.
- Brock, S.P. (2011), 'Poetry', *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*: 334–6.
- Conomos, D.E. (1991), 'Teretisma', *Oxford Dictionary of Byzantium* 3: 2024–5.
- Heal, K.S. (2007), 'Reworking the Biblical Text in the Dramatic Dialogue Poems on the Old Testament Patriarch Joseph', in B. Ter Haar Romeny (ed.), *The Peshitta: Its use in Literature and Liturgy*, Leiden: 87–98.
- Heal, K.S. (2008), 'Identifying the Syriac Vorlage of the Ethiopic History of Joseph', in G. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ: 205–10.
- Husmann, H. (1971), *Die Melodien der Jakobitischen Kirche*, Wien.
- Husmann, H. (1974), 'Eine Konkordanztafel syrischer Kirchentöne und arabischer Maqamen in einem syrischen Musiknotizbuch', in I. Ortiz de Urbina (ed.), *Symposium Syriacum, 1972*, Orientalia Christiana Analecta 197, Rome: 371–85.
- Jammo, S.Y. (2007), 'Immar Ly 'Edta... A Subtle Poem and an Inspiring Doctrine', [www.kaldaya.net/2007/11\\_DailyNews\\_Nov2007/Nov6\\_07\\_E1\\_BishopJammo.html](http://www.kaldaya.net/2007/11_DailyNews_Nov2007/Nov6_07_E1_BishopJammo.html).
- Jeannin, J. (1924), *Mémoires liturgiques syriennes et chaldéennes*, vol. 1. *Introduction musicale*, Paris.
- Kaufhold, H. (2006), 'Über einige Projekte der Digitalisierung syrischer Handschriften', *Oriens Christianus* 90: 210–6.
- Lingas, A. (1996), '13. Hesychasm and psalmody', in A. Bryer and M. Cunningham (eds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot, Hampshire: 155–68.
- Malick, D.G. (2009), 'Modern Assyrian Hymns: The Introduction of the Vernacular in the Liturgical Services of the Church of the East', *ARAM* 21: 215–49.
- Mengozi, A. (2002), *A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac by Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe (North Iraq, 17th century)*, CSCO 590, Leuven.
- Mengozi, A. (2006a), 'La versione neoaramaica di un inno siriano per Natale', in P.G. Borbone – A. Mengozzi – M. Tosco (eds.), *Loquentes linguis. Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: 489–98.
- Mengozi, A. (2006b), 'Littérature néo-syriaque et Islam. Échos de l'apocalypse syriaque du Pseudo Méthodios dans les premiers poèmes néo-araméens (Iraq du Nord, XVII<sup>e</sup> siècle)', *Parole de l'Orient* 31: 349–62.

- Mengozzi, A. (2010), 'A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection', *Egitto e Vicino Oriente* 33: 187–203.
- Mengozzi, A. (2011), 'Gewargis Warda' and 'Khamis bar Qardaḥ', *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*: 176–7 and 242–3.
- Mengozzi, A. (forthcoming), 'The Book of Khamis bar Qardaḥ: History of the Text, Genres and Research Perspectives', paper read at the *Sixth North American Syriac Symposium* (Duke University, Durham, NC, June 26–29, 2011).
- Murre-van den Berg, H.L. (1999), *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden.
- Nankova, S. (2007), *Joannis Koukouzelis maistor du nouveau chant byzantine et son "Anothén oi Prophetai" . Analyse de 4 manuscrits inédits*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme d'enseignement de la théorie du Conservatoire de Musique de Genève
- Pasquali, G. (1934), *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze.
- Pennacchietti, F.A. (1993), *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*, Torino.
- Pennacchietti, F.A. (2011), 'Significati accessori del termine siriano per 'romano'', in E. Adami and C. Rozzonelli (eds.), *To a Scholar Sahab: Essays and Writings in Honour of Alessandro Monti*, Alessandria: 101–10.
- Pritula, A. (2009), 'Vostochnosiriskie pesnopeniya ('onity) i gomilii Narsaya: shest gimnov iz sbornika 'Varda'', *Simvol* 55: 152–65.
- Steingass, F. (1892), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London.
- Teule, H.G.B. (2010), 'The Syriac Renaissance', in Idem and C. Fotesco Tauwinkl (eds.), *The Syriac Renaissance*, Leuven: 1–30.
- Touliatos, D. (1989), 'Nonsense Syllables in the Music of the Ancient Greek and Byzantine Traditions', *The Journal of Musicology* 7.2: 231–43.
- Younansardaroud, H. (2006), 'A list of the known Manuscripts of the Syriac Maqāmat of 'Abdīšō' bar Brīkā († 1318): "Paradise of Eden"', *Journal of Assyrian Academic Studies* 20.1: 28–41.

## HOW DOES ONE WRITE A SAINT'S LIFE?

### REFLECTIONS ON THE BIOGRAPHY OF ISHO'YAHB III ASCRIBED TO HĒNANISHO' I

The Catholicos Isho'yahb III, just like the Catholicos Hēnanisho' I, was among the remarkable Catholicoi of the Assyrian Apostolic Church of the East. Both still stand chronologically at the beginning of the coexistence of Christianity and Islam in the 7<sup>th</sup> century. Both stand in relation to each other: Isho'yahb is Hēnanisho's teacher, and Hēnanisho' is Isho'yahb's student<sup>1</sup>.

Important works by both authors, of which they are the proven authors and which could shed light upon their line of reasoning and their theological-philosophical profile, have been lost. Nevertheless, both authors offer ample material for scholarly research looking for information about the internal affairs of the Church of the East in the 7<sup>th</sup> century in the first decades after the Arabian conquest. The fact that a biography by the younger on the elder, in which the student honours the memory of his teacher, has also been preserved seems to be a stroke of luck<sup>2</sup>.

It is true, of course, that scientific research has nevertheless hardly taken notice of the seemingly so important source. Jean-Maurice Fiey, for instance, did not use it for the presentation of his biographical work on Isho'yahb III due to the fact that Sebastian Brock voiced reasonable doubts to him about the factual content of the biography<sup>3</sup>. Brock had previously read the manuscript for his colleague in the orient and had thereby formed an opinion. A marginal note in the manuscript in Cambridge had already led William Wright to the conviction that this was not a text written specifically only about one person. "It is used, *mutatis mutandis*, for the commemoration of any saint, according to the marginal note."<sup>4</sup> So far, this state of research has not been changed. That would require a thorough analysis of the biographical details that were, on the one hand, used in the biography and, on the other, were passed on to us in other texts.

<sup>1</sup> On Hēnanisho' cf. Martin Tamcke, "Hēnanisho' I.", in: Otto Jastrow, Shabo Talay and Herta Hafenrichter (eds.), *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2008, p. 395–402; on Isho'yahb III cf. the dissertation by Ovidiu Ioan, *Muslimen und Araber bei Īsō'yahb III. (649–659)*, Wiesbaden 2009.

<sup>2</sup> The text is preserved in the manuscript Cambridge Add. 2818, fol. 119r–138v; the quoted translation is mine. – A first survey on this legend is offered in Martin Tamcke, "Gleich wie ein Vater, der seine Kinder aufzieht. Hagiographie als Tugendlehre", in: Wout J. van Bekkum, Jan Willem Drijvers, Alex C. Klugkist (eds.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Reinink*, Leuven, Paris and Dudley 2007, p. 151–159.

<sup>3</sup> Jean Maurice Fiey, "Iso'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Iso'yaw III d'Adiabene (580–659)", in: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), p. 305–333 and 36 (1969), p. 5–46.

<sup>4</sup> Cf. William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, p. 666.

Now, instead of only drawing upon the text in view of its possible contribution to the historical biography of Isho'yahb, it is essential to take into account its objective, which – quite in accordance with its time and context – was not primarily a historical-biographical one. Whoever was the author, whether it be Henanisho' or not, he deliberately wanted to write a saint's life. He also had discernible objectives writing this vita. And these objectives were mainly doctrinal and educational; the protagonist of the vita was primarily conceived as an example of religious imitation.

Even with earlier writers of *vitas* it is obvious that the authors' basic characteristic features influence their depiction and determine the representation of the saint in the account. An especially famous example scientific research took notice of is the biography on the martyr Giwargis written by Babai the Great<sup>5</sup>. For it is not only a biography on the fate of the noble Persian, who because of his conversion to Christianity finally had to die a violent death, it is also a representation of the basic dogmatic position of the Church of the East, intended for a wider audience in a narrative context<sup>6</sup>. Babai is therefore none too gently in his representation of the opponents of orthodoxy as defined by his church and of his adversaries inside the church. Even if, for this renewed examination of the source, we refrain from posing the question of authorship and continue without an answer to it, there still remains the issue of content, the question of what it was the author wanted to convey. It is then also true for this biography, that its author discusses the dogmatics of his church by presenting the patriarch's doctrine. In this respect, this vita corresponds to that which we are already familiar with when looking at hagiographical literature from the decades of pre-Islamic time.

But how then did the author write, and why? I do not mean the entirely formal issue of his lyrical stylistic means – the biography is composed in a 12-syllable meter – , but the issue of style with regard to the contents and the question of whether the author himself comments on his working method in his attempt at writing an account on Isho'yahb's life.

And indeed, the author makes repeated and revealing comments relating to this issue. In the usual manner, at first he outlines the great gap existing between his own and his subject's capabilities. He voices doubts in his own ability – it is difficult to decide here whether this is pure rhetoric or not – and considers himself as possibly too slow in his perception and understanding. In explaining his motivation for his undertaking, he declares that the successes of the one he feels such reverence for induced him to engage in the art of writing. Some questions he raises about his own capability then are certainly only gestures of modesty rather than an expression of his

<sup>5</sup> On Babai cf. the dissertation by Till Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau: Die Theologie Babais des Großen*, Wiesbaden, 2013.

<sup>6</sup> Cf. Luise Abramowski, "Die Christologie Babai des Großen", in: *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et communications*, Rom 1974, p. 219–244; Luise Abramowski, "Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen", in: *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), p. 289–343.

actual self-reflection. He asks, who might teach him to put his narration in the right order and who might remove the limitation of his stylistic means of expression. As a matter of fact, this is a religiously motivated gesture. The answer to such questions is, of course, the power of the Holy Spirit and the power of God. The author's point, therefore, is to emphasize with his gesture of modesty his instrumental character for the divine, and thereby on the one hand to exonerate himself personally and on the other to be able to claim a higher validity for the text.

In complete analogy to this, he then describes the Catholicos as an instrument of divine power. Here, his individual statements remain fairly general. It is, however, remarkable that he attests Isho'yahb a connection with Greek language and literature. This connection is drawn in such a manner that, according to the author, Isho'yahb refuted with his thinking "the renewal of the nonsense of their Hellenism"<sup>7</sup>. Isho'yahb's aesthetic sense of literary style is demonstrated in the depth of wisdom of his words. And this depth apparently sprang from the style of the Greek words. According to the author, great honor was bestowed upon him "in all his struggles"<sup>8</sup>. Whether the author, for his comments on Christology following then, possibly had access to Isho'yahb's letters, which clearly substantiate his Christological positions, remains unclear. General doctrinal statements from the tradition of the church might also have been used here, as the statements remain paradigmatic and these paradigms are just based on the concepts by, for instance, Babai and Isho'yahb, without specifically quoting their doctrines. Therefore, the author's critical choice of wording aims here also at the doctrine of three hypostases, later so characteristic of the Church of the East. In a similar manner in which the author points out Isho'yahb's orthodoxy, he also describes him as a man acting ethically responsible.

This is the point now when he comes to speak of that book, as whose author the Catholicos Isho'yahb has been identified to us from other sources also and which today has to be considered lost. In fact, the author's knowledge of the book extends beyond that which has otherwise been passed on about the book. "Behold, the evidence of the purity of his life lies in his writings. He has written a book teaching the different kinds of virtue, and in it he noted the elaboration of all commandments. In it, he left out no kind of virtue he did not write about, so that everybody could benefit for their own life from his instruction. His writing is written as an introduction to the right conduct of life, because for his listeners he is the teacher of perfection."<sup>9</sup>

Afterwards, the biography resumes its rather general praise of the revered man. The fact that the author relies on a text in support rather than referring to his personal acquaintance may be an argument against the authorship of Henanisho', who was actually standing in a direct relationship with Isho'yahb. At the same time, the passage proves that, apart from the traditional image of the outstanding Catholicos' deeds, additionally, written references were already used for the presentation of his doctrine.

<sup>7</sup> MS Cambridge Add. 2818, fol. 122r.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Cambridge Add. 2818, fol. 135v.

Miracles, certainly often a favorite in legends, are, in a strict sense, not to be found in the biography – not wanting to overemphasize general statements like the following: “His bones affect miraculous, powerful deeds among the people.”<sup>10</sup> Indeed, this is a statement about the effect the late saint has today, but it is relatively unspecific. Instead, the point the author wants to make is a different one: on the one hand, the revered man is the great teacher and intellectual; on the other hand, he is the man of purity, living a morally impeccable life. And it is precisely with this last aspect that he invites his readers to follow the model of the saint: “And I will be rich like you, just as you are, in human kindness. In human kindness I have imitated the whole course of your life”<sup>11</sup>. His point is therefore, to make himself “alike in all the beautiful things” of the life of the one to whom he pays homage with this biography<sup>12</sup>.

However, he succeeds in this, because with his biography he joins in with the continual praise, continual praise and admiration of his greatness, which is meant to inspire today to live a life of purity and intellectual integrity. So, what in this account has at first only been considered too unspecific, has yet revealed its another facet. It encourages reflexive discourse, it asks for intellectual integrity, it aims for the teacher of virtue and of human kindness. This is probably precisely the biography’s point of departure: What can it be like, a life of intellectual integrity which takes part in the reflexive discourses of dogmatics, and, at the same time, encourages a virtuous moral conduct in the spirit of human kindness?

Well, these goals seem to be fulfilled in Isho‘yahb’s conduct of life. Therefore, he was ideally suited to serve as a graphic expression for comments on dogmatics and ethics, which would otherwise remain too theoretical, although they might very well endure even without the graphic example thanks to what the text has to offer about them. Concrete information, the details of Isho‘yahb’s biography which we know today and which are available in extensive material, would only interfere. What was called for was not the historically concrete, but the human element that can be generalized. How, then, does one write a saint’s life? By using a saint as an example for that which is sacred, by ‘verifying’ it through him. Whether there still was a personal acquaintance, or whether the venerated saint was no longer within reach of anything but literature and the oral tradition, remains irrelevant here.

<sup>10</sup> Fol. 137v.

<sup>11</sup> Fol. 138r.

<sup>12</sup> Fol. 138v.

AN EAST SYRIAC BOOK IN THE LIBRARY OF ST. CATHERINE'S  
MONASTERY ON SINAI: THE CASE OF THE MONASTIC  
COLLECTION M20N FROM THE 'NEW FINDS'<sup>1</sup>

I. INTRODUCTION

In 1971 an accidental fire occurred in one of the walls of the Greek Orthodox St. Catherine's monastery on Mount Sinai. Four years later during the restoration works a compartment was discovered with more than a thousand loose leaves, quires and manuscripts in it, in Greek, Arabic, Syriac, Georgian and Slavonic (to mention only the best represented languages). The find was highly appreciated by scholars as it became clear that many of the newly found materials not only provide joins to already known manuscripts<sup>2</sup> but also offer unique witnesses to hitherto unattested works. Today most of the newly found collection is catalogued and a number of important discoveries already recorded<sup>3</sup>, but it would not be an exaggeration to say that many of the manuscripts still conceal rare and unique evidence for various fields of the study of the Christian East<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> It is my great honour to express a debt of gratitude to Archimandrite Justin of Sinai who kindly provided me with a perfect digital copy of the manuscript. I should also extend my warm thanks to Matthias Binder, Sebastian P. Brock, James F. Coakley, Paul Géhin and Nikolai Seleznyov who commented on earlier drafts of the paper and offered helpful criticism.

The present study was implemented in the course of author's work on a project "Syriac monastic anthologies as a source for the history of Syriac Christianity: Reception and transmission of Syriac and Greek monastic literature" that was generously supported by the research grant of the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbreviations used in the article: *AMS*, vol. 5 = Paul Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, vol. 5, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895; *AMS*, vol. 7 = Paul Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, vol. 7, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1897; *BSAML* = Grigory Kessel & Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies, 11), Leuven: Peeters, 2011; *GEDSH* = *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock et al., Piscataway: Gorgias Press, 2011.

<sup>2</sup> One of the most noteworthy of these is a fragment from Codex Sinaiticus, the oldest uncial Greek Bible.

<sup>3</sup> One of these is a decipherment of the Christian Albanian language (thanks to two palimpsests with Christian Albanian texts). Cf. Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé (eds.), *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai*, 3 vols. (Monumenta Palaeographica Medii Aevi: Series Ibero-Caucasica, 2/1–2 & 3), Turnhout: Brepols, 2009–2010 and Jost Gippert & Wolfgang Schulze, "Some Remarks on the Caucasian Albanian Palimpsests", *Iran and the Caucasus*, 11 (2007) 201–212.

<sup>4</sup> For an overview of the newly found collection see Paul Géhin, "La bibliothèque de Sainte-Catherine du Sinaï. Fonds ancien et nouvelles découvertes", *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Age. 4000 ans d'Histoire pour un désert*, ed. D. Valbelle et al., Paris: Errance, 1998, p. 157–164.

The Syriac manuscripts remained uncatalogued – the last among the major language groups – until the year 2008 when the catalogue of Mother Philothea (a nun of St. Catherine’s monastery) appeared. This contains descriptions of a total of 161 Syriac manuscripts and 9 fragments in Christian Palestinian Aramaic<sup>5</sup>. The appearance of the catalogue immediately aroused interest among scholars eager to examine the new material. Some corrections have already been offered in the identification of the texts, as well as the first results of investigation of particular texts<sup>6</sup>. To highlight the significance of the newly found manuscripts for Syriac studies it suffices to mention a new fragment of Martyrius Sahdōnā’s *Book of Perfection* (M45N<sup>7</sup>), an opening part of the famous manuscript Sinai syr. 52 that is a unique witness to the Syriac translation of the corpus of Pseudo-Dionysius implemented by Sergius of Rēsh‘aynā (M81N)<sup>8</sup>; as well as new witnesses to the Old Syriac version of the Gospels (M37N, M39N).

<sup>5</sup> Philothée du Sinaï, *Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinaï*, Athènes: Fondation du Mont Sinaï, 2008. The Syriac ‘New Finds’ were first announced in Mère Philothée, “Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï”, *III Symposium Syriacum*, ed. R. Lavenant (OCA 221), Roma, 1983, p. 333–339. The *Catalogue* covers all the complete manuscripts including fragments that are bigger than one folio, whereas the smaller parchment fragments were catalogued by Brock (Sebastian P. Brock, *Catalogue of Syriac fragments (new finds) in the library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athens: Mount Sinai Foundation, 1995). For description of an old collection see Agnes Smith Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaitica, 1), London: C.J. Clay and Sons, 1894. What remains so far uncatalogued are the smaller fragments of paper manuscripts of predominantly liturgical content (few non-liturgical paper fragments were described in Brock, *Catalogue of Syriac fragments*, p. 76–78). For a survey of manuscripts of Sinai provenance see a series of articles by Paul Géhin: “Manuscrits sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes de Paris”, *Oriens Christianus*, 90 (2006) 23–43, “Manuscrits sinaïtiques dispersés II: les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34–57)”, *Oriens Christianus*, 91 (2007) 1–24, “Manuscrits sinaïtiques dispersés III: les fragments syriaques de Londres et de Birmingham”, *Oriens Christianus*, 94 (2010) 14–57.

<sup>6</sup> Sebastian P. Brock, “New fragments of Sahdona’s ‘Book of perfection’ at St Catherine’s Monastery, Mount Sinai”, *OCP*, 75 (2009) 175–178; Paul Géhin, “Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 6 (2009) 67–93; Alain Desreumaux, “Deux anciens manuscrits syriaques d’œuvres apocryphes dans le nouveau fonds de Sainte-Catherine du Sinaï: la Vie de la Vierge et les Actes d’André et Mathias”, *Apocrypha*, 20 (2009) 115–136; André Binggeli, “Un ancien calendrier melkite de Jérusalem (Sinai syr. M52N)”, *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, ed. Françoise Briquel-Chatonnet et al. (Cahiers d’études syriaques, 1), Paris: Geuthner, 2010, p. 181–194; Sebastian P. Brock, “The Syriac ‘New Finds’ at St Catherine’s Monastery, Sinai, and their significance”, *The Harp*, 26 (2011) 39–52 as well as my review in *Bogoslovskie Trudy*, 43/44 (2012) 625–634 [in Russian].

<sup>7</sup> Brock, “New fragments”. The shelf-marks of the new manuscripts consist of a prefix that corresponds to either material (E – papyrus, εἰλητάριον, M – parchment, μεμβράνα, X – paper, χάρτης) or a language (ΣΠ – Christian Palestinian Aramaic, συρο-παλαιστινιακός), then goes a number followed by a suffix N – new, νέος.

<sup>8</sup> A partial edition of the corpus by E. Fiori is forthcoming in CSCO.



Among 91 parchment manuscripts (or, more precisely, parts of original manuscripts, as complete manuscripts are very few) a bit less than half are texts of Patristic content. These were the object of a special treatment by Paul Géhin<sup>9</sup> who, at the time of writing his contribution, did not have access to the manuscripts themselves and had to rely on the data provided by Mother Philothea's *Catalogue* as well as on the facsimiles that beneficially accompany the description of every manuscript.

In the present study I attempt an examination of the manuscript M20N, one of a few manuscripts from the 'New Finds' that contains works of East Syriac origin<sup>10</sup>. Géhin has already provided by and large a correct and full description, but a study of the texts allows us not only to correct some details in his description but also to reveal some remarkable aspects of the significance of the volume as a witness to the texts it preserves, and, furthermore, to determine cogently the origin of the manuscript.

In what follows, I will first examine the contents of the manuscript while evaluating the evidence it provides about the particular texts preserved in it. Afterwards, I will change the point of view and will try to approach the codex more pragmatically, looking at its history as a book that at a certain moment reached the library of the Greek Orthodox monastery of St. Catherine on Sinai.

## II. MATERIAL DESCRIPTION

Dimensions: 170×120 mm<sup>11</sup>, text block 85×136 mm<sup>12</sup>, one column with 26–29 lines, occasional traces of ruling.

This parchment manuscript in its present form is defective at both beginning and end and consists of 137 folios<sup>13</sup>. It lacks a binding with the exception of a leather spine. There are fourteen quires<sup>14</sup>, only twelve of which are com-

<sup>9</sup> Géhin, "Fragments patristiques".

<sup>10</sup> Among two other manuscripts the first one is a lexicographical treatise attributed to Elias of Nisibis, X41N, which however, cannot be identified with Elias' *Book of the Interpreter* (the manuscript itself was produced at the Sinai monastery; see on the text in a forthcoming article Adam McCollum, "Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis' Kitāb al-tarḡamān fī ta' līm luḡat al-suryān", *Journal of Semitic Studies*) and the second one is an unidentified paper fragment (Brock, *Catalogue of Syriac fragments*, p. 76–77). Among the 'New Finds' there are the fragments from the Psalters that provide the standard headings in the East Syriac tradition, but it is hardly possible to determine their provenance.

<sup>11</sup> I depend on the data provided by the *Catalogue* (Philothee, *Nouveaux Manuscrits Syriacques*, p. 335).

<sup>12</sup> I depend on the data provided by the *Catalogue* (Philothee, *Nouveaux Manuscrits Syriacques*, p. 335).

<sup>13</sup> Géhin (Géhin, "Fragments patristiques", 76) following the data provided by Mother Philothea. In Philothee, *Nouveaux Manuscrits Syriacques*, p. 335 it is incorrectly stated that the codex consists of 18 quires of ten folios each, i.e. has a total of 180 folios.

<sup>14</sup> The *Catalogue* is wrong in its statement that the manuscript consists of 18 quires (Philothee, *Nouveaux Manuscrits Syriacques*, p. 335): the first four original quires are lost completely, whilst the surviving part of the codex begins with the quire 5 and goes on till quire 18.

plete<sup>15</sup>. The quires are numbered successively from 5 to 18. Complete quires consist of five bifolia (quinions), whilst the opening and the final ones have only four on account of damage.

The quire signatures (letters of Syriac alphabet) are located in the left corner of a page vertically to the main text<sup>16</sup> and appear regularly on the first and last leaf of a quire with a sober decoration of two red points surrounding the mark. The first and last page of every two adjacent quires (that applies only to quires 5–14 containing the works of Bāḅay and Shubḥālmāran), have a running title written in red above the text block across the opening.

The manuscript was not originally foliated, but has undergone two recent attempts aiming at its foliation<sup>17</sup> and in the present study I follow the system that counts the extant leaves.

All the works preserved in the volume are introduced with a rubric in red, whereas the main text is written in black ink.

Occasionally on margins at regular intervals there appears a special sign (·ⲥ·)<sup>18</sup> that might indicate beginning of a new folio in the original manuscript(s) (if so, these folios would have been of a smaller size) and would have served as helpful tool in the course of copying and revising.

The manuscript lacks any colophon or scribal notes and therefore its dating has to be inferred from external characteristics. The manuscript is written in a regular but somewhat inaccurate Estrangela with punctuation, including a regular system of diacritical signs, and sporadic vocalization of East Syriac type. Comparing the handwriting of the given manuscript with dated examples, it stands most close to manuscripts of the 9<sup>th</sup> c.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Composition of the quires: 5<sup>10-2</sup>, 6–17<sup>10</sup>, 18<sup>10-2</sup>.

<sup>16</sup> This was noticed first by Géhin (Géhin, “Fragments patristiques”, 76 n. 24). A location of the quire signatures can be well observed on two illustrations (f. 29r and f. 88v) that accompany the description of the manuscript the *Catalogue* (Philothée, *Nouveaux Manuscrits Syriaques*, p. 336–337).

<sup>17</sup> From the second folio onwards all the leaves are foliated starting from 44 (consequently, according to that system, the first folio should be numbered 43) and ending with 179. Another system appears on the first page of each quire only (the first leaf of a manuscript bears number 1) and thus follows the present state of the manuscript. The former system cannot be considered as acceptable because the first surviving folio is a first leaf of the fifth quire and, therefore, assuming a loss of the first four quires, should be allocated number 50 rather than 43 (It is this system, however, that is used in the *Catalogue* and by Géhin).

<sup>18</sup> It appears on the following folios: 1v, 3v, 4r, 54r, 55v, 56r, 56v, 57r, 62v, 63r, 66v, 67r, 68v, 68r, 73v, 74r, 109v, 110v, 112r, 115v.

<sup>19</sup> See, for example, the following specimens from William H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Piscataway, NJ, 2002: BNF, syr. 342 (894 A.D., East Syriac, Plate CLXV), BL Add. 12153 (844–845 A.D., Syrian Orthodox, Plate LXVII), BL Add. 12171 (815 A.D., Syrian Orthodox, Plate LXI). Mother Philothea's dating of the manuscript to the 7<sup>th</sup>/8<sup>th</sup> c (Philothée, *Nouveaux Manuscrits Syriaques*, p. 335) seems to be too early. Géhin opts for 8<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> c. (Géhin, “Fragments patristiques”, 76)

## III. CONTENTS OF THE MANUSCRIPT

## A. Ff. 1r–76r.

The first half of the codex is occupied by works attributed to a certain ‘blessed Bāḅay’ that form a kind of a collection of his texts<sup>20</sup>. Although the beginning of the manuscript that most probably contained the title of the corpus as well as the author’s name is lost, his name appears in the *explicit* that closes that section of the volume: ‘The profitable homily of Mar Bāḅay is ended’ (ܥܠܡ ܡܚܠܠܐ ܡܪܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ). Although the titles of the works are introduced without acknowledging their author, a record of his name can be also found as a part of the running title as *The Book of the blessed Mar Bāḅay* that appears regularly, as just mentioned (although with minor variations in wording)<sup>21</sup>.

The section includes eight literary pieces all dealing with issues related to monastic life. For only one of those pieces can we find additional manuscript witnesses; none of the others are attested elsewhere.

1. ff. 1r–23v<sup>22</sup> (beginning is lost)

ܡܨܚ ܒܐܝܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ [...] ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ  
 ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ

Incipit:

Content: the text deals with the monk’s resistance against passions and worldly seductions, using much war imagery.

## 2. ff. 23v–25r

Title: ܥܠ ܟܠ ܬܠܬ ܕܥܠܡܐ (On these three ways of conduct).

Incipit: ܥܠ ܬܠܬ ܕܥܠܡܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ

Content: the author attempts to reveal the way to ‘one’s personal life’ (ܡܨܚ ܐܝܬܐ) while discussing the advantages and disadvantages of the three ways of life: that of wandering (ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ), that of cenobitic monasticism

<sup>20</sup> The works of Bāḅay preserved in M20N were mentioned for the first time by Mother Philothea in her paper delivered at the Third Symposium Syriacum, where the author unfortunately, while purporting to present the text of Bāḅay in fact describes the works of another author, Shuḅḅālmāran, whose texts follow those of Bāḅay (Philothea, “Les nouveaux manuscrits syriaques”, p. 338)! The confusion was recognised already by Lane (David J. Lane, *Šubḥālmāran, The Book of Gifts* (CSCO 613; Syr. 237), Louvain: Peeters, 2008, p. 6–7) who however did not have access to the manuscript.

<sup>21</sup> One can find the following variants: ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ (ff. 8v–9r, 58v–59r, 68v–69r); ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ (ff. 18v–19r, 38v–39r); ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ (ff. 28v–29r); ܡܨܚ ܐܝܬܐ ܕܡܪ ܒܐܝܐ (ff. 48v–49r).

<sup>22</sup> It is quite possible that the eight extant folios of the first quire may contain not one and the same treatise but parts of two different texts. A chapter division could have been lost together with one of the folios.

(*בְּנֵי הַבְּרִית* *beney habrit*), and, finally, the one that can roughly be identified with that of the ‘sons/daughters of the covenant’ (*בְּנֵי הַבְּרִית* *beney habrit*)<sup>23</sup>.

3. ff. 25r–27r

Title: **സഞ്ചരിക്കുന്നതിന്റെ അനുകൂലതകൾ (On wandering and what are its disadvantages).**

Incipit: מִן הַיָּם וְהַיָּבֵשׁ וְהַיָּבֵשׁ וְהַיָּבֵשׁ

Content: one of the principal disadvantages caused by a wandering life is its permanent movement that brings about disturbance and prevents one from the remembrance of repentance (ጽሁፍ ማልቲየስ ይዟል ም ጽሁፍ ደሙ ነፃ ይዳመ ጽሕፈትና የሥራው ን ይዳመ ም).

4. ff. 27r-29r

Title:

על חביתתא במדבר לעולם ובהיכלה עולם ובהיכלה עולם  
 (On habitation in the midst of the world as an ṭhīdāyā, on how many disturbances it may bring about for those who rejoice in silence).

Incipit: **חמדיה ויהי משיב**

Content: a sojourn in the world is considered by the author as an utterly unacceptable option for an ascetic, being 'a strangling trap for a soul and a bitter thorn for his body' (מִיָּסָד קִיּוּם עוֹלָם מְעַלְּלָה וְעוֹלָם מְעַלְּלָה אֶת הַנְּשׁוּמָה).

5. ff. 29r-33r

Title: **ገጽ ሕጽ ሲከሰሉ ስጋዎችን ለመከሰት ስህተት ሲሆን (On habitation in a cenobium, and how many advantages it possesses).**

Incipit: בְּשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַח

Content: a cenobium is argued to be the only way for salvation because ‘Satan cannot capture a soul from there’ (לֹא יִשְׁבֹּט מִשָּׁם נֶפֶשׁ אִישׁ).

6. ff. 33r–38v

Title: **ספרו של הרב נחמן מברסלב על חשיבות המלך (By the same. A story that demonstrates a disadvantage of the two ways of life).**

Incipit: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל  
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל

Content: the story aims to present a deficiency of two forms of ascetic life, namely that of wandering and that of 'sons/daughters of the covenant'.

7. ff. 38v–49v

<sup>23</sup> For different types of Syriac monasticism see now Claire Fauchon, “Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles”, *Le monachisme syriaque*, ed. Florence Jullien (Études syriaques, 7), Paris: Geuthner, 2010, p. 37–64.

Title: **ከሁሉም ጋር ሁሉም** (*By the same. On repentance*).

Incipit: *אשר על כל הארץ אשר יושב בה*

Content: a metrical penitential homily. The same text can be found in Vat. sir. 592, ff. 26v-33v<sup>24</sup>.

8. ff. 49v–76r

Title: אהבתי ואלוהים אהבני (On spiritual life, [addressed] to a brother who besought from him to indicate how to draw near to God).

Incipit: לשתתקו ואל תשמועו קולותם

Explicit: **وَمَارَ بَابَايَ دَرُودِ** (‘The profitable discourse of Mār Bāḅay is ended’).

Content: a treatise on how to abandon the seduction of the present world and adhere to constant prayer (ḥayyā ḥayyā) and fulfill the Gospel's commandments while seeking an ideal of closeness to God 'that is not possible to acquire without attentiveness in word, thought and action' (እ ሕወዝ ሕይወት ዘላይ ስብሐቱ ንዓና ሕጂ ለ ሕይወታዊ ሕይወታዊ ስብሐት ስብሐት ስብሐት ስብሐት).

As can be perceived from this brief overview, one of the main arguments of this group of texts is the aim to demonstrate the superiority of a communal form of monastic life over the others. The ascetic doctrine is plain and clear, and the author often makes use of different types of imagery, whereas his narrative occasionally tends to adopt poetic form. One can regularly encounter a reference to the addressees who are referred to as ‘my beloved ones’ (محبوبين). Among the authorities cited in the text one can find passages from the Gospel and the Paul’s Epistles, whereas there seems to be no explicit reference to non-biblical sources.

Notwithstanding a designation of the first part of the manuscript as a *Book* it is more likely that what we find there is a collection of texts put together. An internal division and composition of the *Book* will have remain an important desideratum for future study, but one can conjecture that at least some of those eight texts that feature today in the manuscript are in fact the chapters of a bigger treatise.

The question of the authorship of these texts requires a special study taking into account all the extant evidence, albeit it deserves to be mentioned that Paul Géhin is of an opinion that all those texts belong to Bāḥay of Nisibis, rather than to his much more well known contemporary Bāḥay the Great<sup>25</sup>. In the present article I will limit myself to only a brief presentation of the available material.

As it was mentioned earlier, among the eight texts that feature in the volume with attribution to Bāḅay only one is witnessed to elsewhere, namely a homily *On repentance* preserved in the East Syriac manuscript Vat. sir. 592, ff. 26v–33v (1918 A.D.). This has the attribution to Bāḅay bar Nṣībāyē (that is,

<sup>24</sup> This identification was first made by Paul Géhin (Géhin, “Fragments patristiques”, 76).

<sup>25</sup> Géhin, "Fragments patristiques", 76 and 90.

of Nisibis) who was a monastic author (6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> c.) and a disciple of Abraham of Kashkar<sup>26</sup>.

A sample collation of the two manuscripts demonstrates that although the text is basically identical, there are occasional variant readings that are due to corruption of the text at a later period. M20N has evidently preserved the text in a much better form and will be of great value for a critical edition.

M20N, f. 38v, line 11 ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ Vat. sir. 592, f. 26v, line 15.

M20N, f. 38v, lines 12–13 ܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ Vat. sir. 592, f. 26v, line 16–17

M20N, f. 38v, line 14–15 ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ Vat. sir. 592, f. 26v, line 17

M20N, f. 38v, line 24 ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ Vat. sir. 592, f. 26v, line 22

M20N, f. 33r, line 17 ܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ Vat. sir. 592, f. 33r, line 11

The same Vatican codex contains one more similar homily *On remorse* (ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ) that directly follows the first one (ff. 33v–40v) and bears an identical attribution to Bāḫay bar Nṣībāyē<sup>27</sup>. This text, unfortunately, cannot be found among those that feature in M20N.

Syriac historical sources offer some basic evidence concerning the literary heritage of Bāḫay of Nisibis that makes it very likely that the texts in M20N were indeed written by that author. Thus, ‘Abdīšō‘ bar Brīkhā (d. 1318) registers in his *Catalogus librorum* that Bāḫay of Nisibis wrote ‘*mēmre*, epistles, canticles, stories, exhortations and instructions’ (ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ)<sup>28</sup>, whereas the *Khuzistan Chronicle* (end of the 7<sup>th</sup> c.) attributes to him ‘books on the monastic way of life [...] and penitential homilies in metre’ (ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ ܠܚܝܬܐ ܕܡܢ)<sup>29</sup>. The texts preserved in M20N would suit that profile perfectly. They deal with monastic life and,

<sup>26</sup> Sebastian P. Brock, “Babai of Nisibis”, *GEDSH*, p. 50, Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d’Abraham le Grand, père des moines de l’Orient*, (CSCO 622; Subs. 121), Leuven: Peeters, 2008, p. 190–192. For bibliographical information about his works see *BSAML*, p. 47–49.

<sup>27</sup> Like the first text, it remains unpublished.

<sup>28</sup> Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana*, vol. III, 1, Roma, 1725, p. 177–181.

<sup>29</sup> Ignazio Guidi, *Chronica Minora I* (CSCO Syr. III.4), Paris, 1903, p. 24. On the *Chronicle* see, most recently, Florence Jullien, “La chronique du Hūzistān. Une page d’histoire sassanide”, *Trésors d’Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, ed. Philippe Gignoux et al. (Cahiers de Studia Iranica, 42), Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2010, p. 159–186.

more specifically, there is one epistle (no. 8), one story (no. 6) and a metrical penitential homily (no. 7).

In recent decades two other texts have been discovered and cogently attributed to Bāḥay of Nisibis. It was argued by Nicholas Sims-Williams that we should attribute to Bāḥay of Nisibis a metrical homily (*mēmṛā*) that partially survives in a Sogdian translation based on an East Syriac original<sup>30</sup>. Whereas we are indeed informed by the *Khuzistan Chronicle* that Bāḥay of Nisibis composed penitential *mēmṛē* in metre, neither of the two preserved in the Vatican manuscript, nor any that feature in M20N corresponds literally to the text found in Sogdian<sup>31</sup>. Nonetheless the Sogdian fragment shares a lot of similarities (teaching, imagery, profound biblical background) with the two Syriac texts attributed to Bāḥay of Nisibis. Furthermore, Sims-Williams demonstrates that the original Syriac text of the Sogdian fragment was composed in twelve-syllable metre and, similarly, both other texts presented above are written in metre (*On repentance* – 7+7 syllables, *On remorse* – 12+12 syllables).

The fact that one of the texts in ms. M20N is attested in the East Syriac tradition with attribution to Bāḥay bar Nšībnāyē suggests that the whole corpus (indicated in the manuscript as a *Book*) should be attributed to him. This solution is, however, is not unproblematic, as there is at least one more candidate, the prolific East Syriac theologian Bāḥay the Great (d. 628)<sup>32</sup>.

That there might well have been confusion between the works of two homonyms may be observed in the very same Vatican manuscript<sup>33</sup>. In it, right before the two homilies attributed to Bāḥay bar Nšībnāyē one can find another text of ascetic content, entitled *Profitable counsels*, which, in contrast with the two homilies, is attributed to Bāḥay the Great<sup>34</sup>. The text was studied by Geevarghese Chediath who was convinced of the correctness of the attribution provided and treated the text as an authentic work correspond-

<sup>30</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients – Berliner Turfantexte, 12), Berlin: Akademie-Verlag, 1985, p. 87–100 [Sogdian text and English translation].

<sup>31</sup> As assumed by Sims-Williams two hymns on penitence of Bāḥay might be preserved (*olim* Siirt 109, *olim* Alqosh 116 and *olim* Mosul 100, in Sims-Williams, *The Christian Sogdian*, p. 87 n. 2), unfortunately, none of those manuscripts is now accessible for verification. However, the evidence of Vatican sir. 592, which presents a similar content, strongly suggests that the same two homilies attributed to Bāḥay of Nisibis also featured in the three above-mentioned manuscripts. (For more on these manuscripts see in Grigory Kessel & Nicholas Sims-Williams, “The ‘Profitable Counsels’ of Šem’ōn d-Ṭaibūtēh: the Syriac original and its Sogdian version”, *Le Muséon*, 124 (2011) 279–282)

<sup>32</sup> On whom see now Sebastian P. Brock, “Babai the Great”, *GEDSH*, p. 49 and *BSAML*, p. 45–47.

<sup>33</sup> The same combination can be found also in the other manuscripts mentioned above as containing two metrical homilies of Bāḥay of Nisibis (see note 31 *supra*). There is only one manuscript known to me that contains exclusively the *Counsels*, namely Sharfeh, Raḥmani 80.

<sup>34</sup> Only an English translation has appeared so far: Geevarghese Chediath, *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life* (Moran 'Eth'o, 15), Kottayam: SEERI, 2001.

ing to the *Book of questions related to the monastic life* (كتاب مسائل تدبير الرهبنة)<sup>35</sup> on the list of the works of Bāḥay documented in the East Syriac *Chronicle of Siirt*<sup>36</sup>.

Chediath's position was recently criticized by Till Engelmann who undertook a comparison of the *Counsels* with authentic works of Bāḥay (especially his commentary on the *Gnostic chapters* of Evagrius Ponticus). He reached the conclusion that the *Counsels* exhibit a teaching that is radically different (in its lack of a mystical doctrine of Evagrian type) from that of Bāḥay the Great, and for that reason the work needs to be reappraised as a pseudepigraphical composition<sup>37</sup>. It is worth noticing, however, that while refuting the authenticity of the *Counsels* Engelmann does not propose an alternative candidate for the authorship of the text and apparently the name of Bāḥay of Nisibis seems to be one of possible options.

As for the literary heritage of Bāḥay of Nisibis, in passing we should mention the existence of one more text that has been convincingly proved to come from his pen. In 1987 Sebastian Brock published an English translation of a text entitled *Letter of the Holy Mār Bāḥay whom the Wicked Barṣaumā Slew; to the Priest Cyriacus on the Solitary Life and on complete and Divine renunciation*<sup>38</sup>. It became clear that title's attribution of the work to the Catholicos of the Church of the East Bābōwai (457–484 A.D.) was a false one as Brock managed to identify in a treatise of Dādīshō' Qaṭrāyā<sup>39</sup> one quotation from that text, attributed to Bāḥay of Nisibis<sup>40</sup>. Despite the absence of any thorough study of the text, I cannot but concur with Brock who pointed out that 'a very distinctive feature of the Letter is the use of exempla'<sup>41</sup>. Since the very same trait is so characteristic of the texts in M20N, a comparative analysis of those texts may be very rewarding.

Furthermore, in passing should be mentioned a group of quotations attributed to either 'Bāḥay the Less' and 'Bāḥay Parsāyā' that occur in the works of East Syriac authors<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Geevarghese Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Oriental Institute of Religious Studies India, 49), Kottayam, Kerala: Oriental Institute of Religious Studies, 1982, p. 34, Geevarghese Chediath, "MS. Vat. Syr. 592, fols. 8v–26r: Some Useful Counsels on the Ascetical Life by Mar Babai the Great – an Introduction", *Studia Patristica*, 25 (1993) 253–257.

<sup>36</sup> Addai Scher, *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* (Patrologia Orientalis, 13.4), Turnhout: Brepols, 1918, p. 214.

<sup>37</sup> Till Engelmann, "Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Großen", *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, ed. M. Tamcke (Beiruter Texte und Studien, 126), Würzburg: Ergon Verlag in Kommission; Beirut: Orient-Institut, 2008, p. 31–40.

<sup>38</sup> Sebastian P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (CSS, 101), Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1987, p. 138–163.

<sup>39</sup> See on him Sebastian P. Brock, "Dadisho' Qaṭrayā", *GEDSH*, p. 111 and *BSAML*, p. 63–67.

<sup>40</sup> Sebastian P. Brock, "Notulae syriacae: Some Miscellaneous Identifications", *Le Muséon*, 108 (1995) 76.

<sup>41</sup> Brock, *The Syriac Fathers*, p. 137.

<sup>42</sup> See, for instance, the works of Dādīshō' Qaṭrāyā and Isaac Shbadnāyā (15th c.) as well as the so-called *Anonymous Commentary on the Pentateuch*.



It is impossible to come to any definite conclusion with regard to the authorship of the texts attributed to Bāḥay in M20N at this point. Nevertheless, it is hoped that the discovery of new texts will help to sort out the works attributed to different homonyms. Although a proper study of the texts preserved in M20N is yet to be undertaken, it deserves to be underscored that none of them displays the influence of an Evagriian tradition (which one would expect from Bāḥay the Great); rather they are much more in line according to their doctrine and literary features with the works of Bāḥay of Nisibis. These in turn vividly remind us of the works of Abraham of Nathpar<sup>43</sup> who stands, together with Abraham of Kashkar<sup>44</sup>, as a restaurateur of monasticism in the Church of the East.

**B. Ff. 76r–98r.**

General title:

(Some of the chapters of *Mār Shubḥālmāran*, bishop-metropolitan of Karkā d-Bēth Slōkh).

Title of the first text:

(At first about the first revelation of our Lord which was spoken by means of the messenger by the Bridegroom, and about the assembly of those who believe in him, and who are called Bridegroom, Bride and Church).

[illegible]

Final explicit: ('The Chapters of Shubhālmāran are ended').

Identification: an eschatological treatise by Shubbālmāran, bishop of Karkā d-Bēth Slōkh, as edited by David J. Lane in 2004 as a final part of author's corpus<sup>45</sup>.

The text that follows the works of Bāḥay belongs to an East Syriac author of the 7<sup>th</sup> c. Shubḥālmāran, whose literary corpus was recently published thanks to the late D.J. Lane<sup>46</sup>. The text was first announced by Mother Philothea who described it as dealing with resurrection, transfiguration and the last time<sup>47</sup>, but this summary was

<sup>43</sup> A cycle of his mēm̄rē was recently edited critically: Charbel C. Chahine, *Abraham de Bêt-Netprā: Discours (Mēm̄rē). Introduction, texte critique et traduction* [Doctoral thesis], Roma: Augustinianum. For Abraham see, Jeff W. Childers, “Abraham of Nathpar”, *GEDSH*, p. 9 and *BSAML*, p. 27–33.

<sup>44</sup> Lucas van Romay, “Abraham of Kashkar”, *GEDSH*, p. 8–9, Jullien, *Le monachisme en Perse*, Sabino Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano: Edizioni Qiqajon, 2005.

<sup>45</sup> David J. Lane, *Šubḫalmaran, The Book of Gifts* (CSCO 612; Syr. 236), Leuven: Peeters, 2004, p. 167–196 (Part 6). For a list of important corrections see Sebastian Brock's review in *OCP*, 72 (2006) 224–229.

<sup>46</sup> On him see now David J. Lane, "Shubhalmaran", *GEDSH*, p. 378–379 and *BSAML*, p. 208–210.

<sup>47</sup> Philothée, “Les nouveaux manuscrits syriaques”, p. 338.

too vague to allow its identification<sup>48</sup>. The appearance of the catalogue still did not fill the gap, but this time the data it provided were sufficient for the correct identification to be pronounced by Paul Géhin<sup>49</sup>.

Thus the Sinai manuscript provides us with an additional copy of one of the treatises from the collection of Shubḥālmāran. To assess the importance of that finding, one needs to recall some basic facts about the manuscript basis of Shubḥālmāran's corpus<sup>50</sup>. It is preserved in a unique manuscript, British Library, Oriental 6714<sup>51</sup> (dated to the 9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> c.)<sup>52</sup>, with two detached folios<sup>53</sup>. The manuscript is a collection of works of Shubḥālmāran<sup>54</sup>, Abraham of Nathpar, Barḥadbshabbā, Theodore of Mopsuestia and Gregory of Nazianzus. All the texts of East Syriac provenance come from the period of the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> c.

Notwithstanding that the collection in BL Oriental 6714 represents the East Syriac tradition (both codicological and palaeographical features unequivocally point to East Syriac provenance<sup>55</sup>), it has been convincingly argued that the codex reached Europe from the monastery of St. Catherine<sup>56</sup> (no earlier history of this codex can be traced).

Since we are bereft of any historical information about the provenance of M20N a finding of an original of one of its texts could provide crucial evidence for resolving that problem. Unfortunately, as the following comparison will demonstrate, two witnesses (BL Oriental 6714 and M20N) seem to be not directly related to each other. In the light of that comparison it is much more natural to consider that both copies were produced on basis of different originals in the Middle East and reproduce different branches of the textual transmission of Shubḥālmāran's corpus. Furthermore,

<sup>48</sup> David J. Lane, *Šubḥālmāran, The Book of Gifts* (CSCO 613; Syr. 237), Leuven: Peeters, 2004, p. 6–7.

<sup>49</sup> Géhin, "Fragments patristiques", 76.

<sup>50</sup> I am deeply grateful to Matthias Binder who kindly allowed me to use his copy of the manuscript. Matthias Binder is working at the University of Marburg on his Doctoral thesis dealing with the doctrine of Shubḥālmāran.

<sup>51</sup> The manuscript belongs to a group of as yet uncatalogued Syriac manuscripts in the British Library. Soon after its arrival in the (then) British Museum it was used for the edition of two texts it contains (François Nau, *La seconde partie de l'Histoire de Barḥadbešabba 'Arbaia et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens* (Patrologia Orientalis, 9.5), Paris: Firmin-Didot, 1913), cf. François Nau, "L'Histoire ecclésiastique de Bar Ḥadbešabba 'Arbaia et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les macédoniens", *Revue de l'Orient Chrétien*, 16 (1911), p. 234–238.

<sup>52</sup> The colophon is unfortunately lost. In dating the codex I follow the estimate of Paul Géhin (Paul Géhin, "Manuscrits sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes de Paris", *Oriens Christianus*, 90 (2006) 27); Lane dated the codex to a later period, 9<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> c. (Lane, *Šubḥālmāran*, p. 5).

<sup>53</sup> BNF arabe 6725 and Mingana syr. 631.

<sup>54</sup> Adam H. Becker, Jeff W. Childers, "Barḥadbshabba 'Arbaya", *GEDSH*, p. 57–58.

<sup>55</sup> See its description in Lane, *Šubḥālmāran*, p. 5–8.

<sup>56</sup> Sebastian P. Brock, "Mingana Syr. 628: A Folio from a Revision of the Peshiṭta Song of Songs", *Journal of Semitic Studies*, 40 (1995) 51–2, Géhin, "Manuscrits sinaïtiques dispersés I", 27, Paul Géhin, "Manuscrits sinaïtiques dispersés III: les fragments syriaques de Londres et de Birmingham", *Oriens Christianus*, 94 (2010) 36.

the impossibility of seeing BL Oriental 6714 as the Vorlage of M20N is proved by the chronology of the two manuscripts. Although neither manuscript preserved a colophon, it is safe to argue, based on characteristics of their handwriting, that M20N was produced somewhat earlier than BL Oriental 6714.

Comparison of Shubhālmāran's text as preserved in the two manuscripts immediately enables us to exclude the possibility of a direct relationship between the two copies: this is because of an impressive number of variant readings that cannot be accounted for as mere *lapsus calami*. In fact, an analysis of the textual variants does not allow us to give preference to either of the two manuscripts as being definitely a superior copy<sup>57</sup>. Below I provide the results of my collation of chapter 1, indicating the value of the variants provided by the Sinai manuscript as worse (-), better (+), or equal / synonymous (~).

1. p. 167, title, line 2 ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ M20N, f. 76r + <sup>58</sup>
2. p. 167, title, line 2 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76r -
3. p. 167, title, lines 3-4 ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ] ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ M20N, f. 76r ~
4. p. 167, title, lines 4-6 ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ] ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ M20N, f. 76r -
5. p. 167, § 1, line 1 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76r +
6. p. 167, § 1, lines 10-11 ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ] ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ M20N, f. 76v -
7. p. 167, § 2, line 1 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76v +
8. p. 167, § 2, line 2 ܐܠܗܐ ] om. M20N, f. 76v -
9. p. 167, § 2, line 5 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76v -
10. p. 168, § 2, line 2 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76v +
11. p. 168, § 2, line 3 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76v -
12. p. 168, § 2, line 6 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 76v + <sup>59</sup>
13. p. 168, § 3, line 6 ܐܠܗܐ ] om. M20N, f. 77r -
14. p. 168, § 3, line 8 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 77r ~
15. p. 168, § 3, line 13 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ M20N, f. 77r ~

<sup>57</sup> Nevertheless, the evidence of M20N provides new textual evidence that can be used for the improvements to Lane's edition. For example, two readings offered by BL Oriental 6714, ܐܠܗܐ (Lane, *Šubhālmāran*, p. 171 line 10) and ܐܠܗܐ (Lane, *Šubhālmāran*, p. 195 line 9), were considered as impossible and therefore it was suggested that they need to be emended into ܐܠܗܐ and ܐܠܗܐ respectively (in Brock's review OCP, 72 (2006) 229). M20N does not support either of the proposed emendations but exhibits yet different forms: ܐܠܗܐ (f. 79r) and ܐܠܗܐ (f. 96v). Whereas the first one appears to be synonymous with the emendation, the value of the second will become possible to appreciate only in the context of a coherent interpretation of the passage.

<sup>58</sup> The reading of BL Oriental 6714 is not grammatically correct as it has a form of masc. sg. whereas the verb stays in agreement with fem. noun ܐܠܗܐ

<sup>59</sup> The reading of M20N follows the text of the Peshitta, whereas BL Oriental 6714, somewhat unexpectedly, shows the reading of the Harklean version (George Anton Kiraz, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament: According to the British and Foreign Bible Society's Edition Based on the SEDRA Database*, vol. 1, Leiden: Brill, 1993, p. 33).

Next I provide the variants for the titles of the chapters without evaluating them. Many of these variants can hardly be straightforwardly classified, as they provide readings that, although introducing some alterations in the text, generally retain the coherency of the narrative. Perhaps their examination within the context of Shuḥḥālmāran's text and doctrine will enable one to evaluate them more precisely.

- p. 170 title, መጻሕፍት ጽሑፍ ] ጽሑፍ M20N, f. 78r  
p. 172 title መጻሕፍት ጽሑፍ ] መጻሕፍት ጽሑፍ M20N, f. 79v  
p. 172 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 79v  
p. 173 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 80v  
p. 173 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 80v  
p. 174 title ] not separated and marked with colour; one continuous text M20N, f. 81v  
p. 176 title ጽሑፍ ] pl. M20N, f. 83r  
p. 178 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ M20N, ff. 84v –  
p. 178 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ M20N, f. 84v  
p. 179 title መጻሕፍት ጽሑፍ ] መጻሕፍት ጽሑፍ M20N, f. 84v  
p. 182 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ M20N, f. 87r  
p. 184 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 88r  
p. 188 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 91v  
p. 188 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ M20N, f. 91v  
p. 188 title ጽሑፍ ጽሑፍ ] ጽሑፍ ጽሑፍ M20N, f. 91v  
p. 193 title መጻሕፍት ጽሑፍ ] መጻሕፍት ጽሑፍ M20N, f. 95r

<sup>60</sup> Here again (see a previous note), BL Oriental 6714, while generally following Peshiṭta, exhibits some Harklean elements (Kiraz, *A Computer-Generated Concordance*, p. 151):  $\alpha \dots \alpha \alpha \alpha$ .

designation. Since the text according to its composition is indeed divided into sections, the authenticity of that title might seem likely. On the other hand, the absence of the title in BL Oriental 6714 which, as far as I could check, generally tends to provide the better form of text, stands out as a compelling argument against that assumption. In this case, one would have to consider the title as secondary, introduced by a scribe who extracted that text from Shubhālmāraṇ's works. A decisive solution, however, will require a thorough study of the two copies.

C. Ff. 98r–103v.

Title: **සුන්දර මාර්ග චරිතය, මාර්ග චරිතය (The life of blessed Mār Paul, the head of the monks).**

Incipit:

הכלל לפיכך נשקל: מהם מהם באו, והם נלקחו על ידי שני המנהלים, והם נלקחו על ידי שני המנהלים.

Explicit:  $\kappa_{\text{eff}} = \kappa_i \omega_{\text{eff}}^2, \omega_{\text{eff}} = \sqrt{\omega_i^2 + \omega_{\text{ext}}^2}$

Identification: the *Life of Paul of Thebes* by Jerome (CPG 3636, BHO 913–914<sup>61</sup>) as edited in *AMS*, vol. 5, p. 561–572.

The Syriac version of Jerome's *Life of Paul of Thebes*<sup>62</sup> can be found in manuscripts with monastic texts (some originating from as early as the 6<sup>th</sup> c.) that contain materials from the *Historia lausiaca* (*HL*), *Historia monachorum in Aegypto* (*HMA*), and different apophthegmata of the desert Fathers<sup>63</sup>. For instance, it appears in Sinai syr. 46 (534 A.D.)<sup>64</sup> as part of the so-called 'collection of 18 chapters' consisting, apart from Paul's *Life*, of fifteen stories from the *HL* and two from the *HMA*<sup>65</sup>. Later on, in the 7<sup>th</sup> c., the *Life of Paul* was incorporated by 'Enānīshō' into his voluminous

<sup>61</sup> Géhin, "Fragments patristiques", 76 and 90.

<sup>62</sup> Sebastian P. Brock, "Babai of Nisibis", *GEDSH*, p. 50, Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, (CSCO 622; Subs. 121), Leuven: Peeters, 2008, p. 190–192. For bibliographical information about his works see *BSAML*, p. 47–49.

<sup>63</sup> E.g. Sinai syr. 23 and syr. 46, BL Add. 17177 and BL Add. 12173. For more on the different types of collections see Sebastian P. Brock, “Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource”, *Journal of Early Christian Studies*, 16:2 (2008) 194–195. As an introduction to the Syriac hagiographic literature one can now use Sebastian P. Brock, “Syriac Hagiography”, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1, ed. Efthymiadis, Stephanos, Farnham: Ashgate, 2011, p. 259–284.

<sup>64</sup> See on the manuscript in René Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausique. I. Les manuscrits. Édition des pièces liminaires et des ch. 1–19* (CSCO 389; Syr. 169), Louvain, 1978, p. 21\*–22\*.

<sup>65</sup> On this type of collection see René Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausique. I. Les recensions. Version des pièces liminaires et des ch. 1–19* (CSCO 390; Syr. 170), Louvain, 1978, p. 61\*–64\*.

*Paradise of the Fathers*<sup>66</sup> and can be found in its copies, for example BNF syr. 317 (19<sup>th</sup> c.)<sup>67</sup> which was used by Paul Bedjan in his edition of the *Life*<sup>68</sup>.

Despite the lack of a critical edition that would take into account the manuscript witnesses belonging to those two branches, it is nevertheless possible to discern the textual affiliation of the *Life* as preserved in M20N. The Bedjan's edition, although based on one manuscript (BNF syr. 317) of the *Paradise of the Fathers* (MssPa<sup>69</sup>), registers in the apparatus some variant readings as witnessed by an earlier manuscript (BL Add. 12173, dated to the 6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> c.)<sup>70</sup> that represents a different branch of the transmission of the text (MssSoPa<sup>71</sup>). Thus, albeit only in a limited manner, both branches of the textual transmission of the *Life* can be perceived in Bedjan's edition. Intriguingly, the text preserved in M20N appears to stand in between these two branches of the textual transmission of the *Life*<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> There is no critical edition of the *Paradise of the Fathers* yet. Two available editions are based on different manuscript evidence and for that reason occasionally differ: AMS, vol. 7 and E. A.W. Budge, *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others*, 2 vols. London: W. Drugulin, 1904. It should be noted that whereas Budge's edition strictly follows the order of the manuscript, the edition of Bedjan is more artificial, some of the texts from the *Paradise* being omitted and published elsewhere (as, for example, the *Life of Paul of Thebes* and the *Paralipomena* treated in the present study). Nevertheless, since Bedjan's edition always takes in account a bigger number of manuscript witnesses, it is this one that is used in the present study.

<sup>67</sup> See on the manuscript in Draguet, *Les formes syriaques... Édition*, p. 98\*.

<sup>68</sup> Bedjan collated also BL Add. 12173 (7<sup>th</sup> c.). It is generally accepted that the Syriac translation of the *Life of Paul* is based on Greek redaction b that was argued by Nau to be a literary source used by Jerome (François Nau, "Le texte grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes", *Analecta Bollandiana*, 20 (1901) 121–157), but that theory was rejected by later scholarship. For a modern reassessment as well as for bibliographical information see Chiara Faraggiana di Sarzana, "'Apophthegmata patrum': Some Crucial Points of Their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition", *Studia Patristica*, 29 (1997) 461–465. It deserves to be noticed that the Syriac version of the *Life of Paul of Thebes* and its manuscript witnesses have not yet become an object of a special study (see however Daniel King, "Vir Quadrilinguis? Syriac in Jerome and Jerome in Syriac", *Jerome of Stridon: His Life, Writings, and Legacy*, ed. Andrew Cain et al., Farnham: Ashgate, 2009, p. 209–223).

<sup>69</sup> I employ here this abbreviation (= 'manuscripts du Paradis') introduced by Draguet (Draguet, *Les formes syriaques... Édition*, p. 11\*).

<sup>70</sup> Because of Bedjan's liberties and partiality (noticed by different scholars, see, for instance, Draguet, *Les formes syriaques... Édition*, p. 46–47 and Herman G.B. Teule, *Gregory Barhebraeus. Ethicon. Mēmrā I* (CSCO 535; Syri 219), Leuven: Peeters, 1993, p. xii) his editions cannot be treated as critical. It is worth stressing that MssSoPa and MssPa, despite a slight variation in text form of the *Life*, do not represent two different recensions.

<sup>71</sup> I employ here the abbreviation (= 'mss HL antérieurs au Paradis ou témoins de ses sources') introduced by Draguet (Draguet, *Les formes syriaques... Édition*, p. 11\*).

<sup>72</sup> I collated the entire text following the variant readings provided by Bedjan. The real number of variants can in fact be much bigger (see note 70 *supra*). The variant readings peculiar only to M20N are not taken into consideration and deserve a separate treatment

Readings in agreement with those of MssPa:

- AMS, vol. 5, p. 561, line 13, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L [= BL Add. 12173]  
 p. 561, lines 14–15, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 562, line 19, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 563, line 4, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 565, line 16, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 566, line 16, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 1, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 3, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 4, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 15, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 16, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 567, line 18, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 568, line 7, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 568, line 8, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 568, line 11, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 568, line 13, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 568, lines 17–18, M20N ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L  
 p. 569, line 7, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 570, line 9, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 571, line 5, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 571, line 12, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L  
 p. 572, line 17, M20N ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L

Readings in agreement with those of MssSoPa:

- AMS, vol. 5, p. 563, line 11 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 563, line 16 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 563, lines 17–18 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 564, line 16 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 566, line 4 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 566, line 14 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 567, line 19 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 570, line 13 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 571, line 4 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 571, line 20 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 572, line 5 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 572, line 6 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N  
 p. 572, line 14 ܐܠܗܐ ] ܐܠܗܐ L, M20N

As one can see, in the majority of cases M20N displays the same readings as MssPa, but nevertheless it cannot be considered as fully representing the same form of the text, as on a good number of occasions it follows the readings provided by MssSoPa. In view of the available evidence, it can be argued that M20N reflects an intermediate

This intermediate stance of the text form preserved in M20N is well illustrated by the following variant reading:

A correct form of the negative expression with the particle ܐܢ which, according to Syriac grammar, should be followed by an adjective in *status absolutus*<sup>73</sup>, is attested by MssSoPa. This form fits well the underlying Greek phrase εἰ οὐκ ἔστιν σοι βαρύν ('if it is not difficult for you')<sup>74</sup>, whereas the reading of MssPa is evidently a corruption since it includes a cognate substantive form ܐܢܐܢܐ that does not have an appropriate meaning<sup>75</sup>. Curiously, the reading of M20N perhaps gives us a clue to the origin of the misreading, for it contains the negative expression the second element of which is not in *status absolutus* (that is, with no ending) but in *status emphaticus*. *Status emphaticus* is formed by means of a suffix *ā* and therefore an adjective (*vaqīrā*) can be confused with a noun (*'iqārā*).

Title:

Incipit:

Explicit: علم ہے قیامت، اولاد کا حساب ہے

Two main sources for the life of an Egyptian monk John of Lycopolis<sup>76</sup> were translated into Syriac, namely *HL* and *HMA*. Both texts are represented by a considerable number of manuscripts, but only the former one was edited critically<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> HL: René Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque* (CSCO 389–390, 398–399; Syr. 169–170, 173–174), Louvain, 1978, HMA: (two editions based on different manuscript evidence) AMS, vol. 7, p. 329–441, Ernst A.W. Budge, *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others*, vol. 2, London: W. Drugulin, 1904, p. 351–407.



The Syriac translations of the *HL* have been deeply studied within a longstanding debate concerning the history of the *HL*<sup>78</sup>, whereas a thorough investigation of the Syriac versions of *HMA* has only recently started<sup>79</sup>, and this is not an appropriate place to reiterate all the details here. What is, however, important is to highlight that, despite a complexity of recensional history (for each of the texts scholars distinguish four recensions), most of the manuscripts later than the 7<sup>th</sup> c. represent the text form as witnessed by the 7<sup>th</sup>–century compilation *Paradise of the Fathers* (MssPa), whereas earlier ones (but not only these) demonstrate quite often a significantly different text form (MssSoPa).

An examination of the text provided by M20N demonstrates that its text is identical with an account that can be found in the *HMA*<sup>80</sup>. Peter Tóth, who has carried out a preliminary investigation of the *HMA*, distinguishes four different Syriac translations of *HMA* (R1–4). Since a critical edition is wanting, it would have been a laborious task to specify the version represented by M20N. However, thanks to an edition of sample passages<sup>81</sup> all taken, fortunately, from the *Life of John of Lycopolis* (§§ 25, 26, 28), its classification can be done quite easily. Comparison reveals that its text form corresponds to the first Syriac translation of *HMA* (R1)<sup>82</sup> and stands very close to the text as preserved in MssPa. M20N provides the same readings as MssPa at the following occasions<sup>83</sup>:

- § 25 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 25 ܐܘܕܝܢ ] ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 26 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 26 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 26 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 28 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N  
 § 28 ܐܘܕܝܢ ] + ܐܘܕܝܢ MssPa, M20N

MssPa provide one (R1d) out of five known groups that represent the first Syriac translation of *HMA*. Of the others, the first three are related to specific types of collections of MssSoPa (R1a-c) and the last one (R1e) includes witnesses to the

<sup>78</sup> For a summary see Brock, “Saints in Syriac”, p. 190–195.

<sup>79</sup> Peter Tóth, “Syriac Versions of the ‘Historia Monachorum in Aegypto’: A Preliminary Investigation on the Basis of the First Chapter”, *Oriens Christianus*, 94 (2010) 58–104.

<sup>80</sup> And certainly not to the one in *HL* as argued by Géhin (Géhin, “Fragments patristiques”, 76). Cf. its incipit: ܐܘܕܝܢ ܐܘܕܝܢ ܐܘܕܝܢ ܐܘܕܝܢ ܐܘܕܝܢ (René Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiacque* (CSCO 398; Syr. 173), Louvain, 1978, p. 245).

<sup>81</sup> Tóth, “Syriac Versions”, 97–104.

<sup>82</sup> As distinguished in Tóth, “Syriac Versions”, 67–72.

<sup>83</sup> In case of the *Paradise of the Fathers*, Tóth relies not on the manuscripts but on the editions of Bedjan and Budge (see note 65). Since these two editions have different manuscript bases, they occasionally provide different readings. For convenience's sake I treat in my comparison the evidence of the two editions as a single one and do not distinguish the readings proper to each.

§ 28 තැ] + පාඨය අනුව BL add. 12175, MssPa, M20N

§ 28 ལྟུང་། ལྟུང་ BL add. 12175, MssPa, M20N

The final part of the volume contains the *Life of Pachomius* (*vita sexta*, G6, BHG

Title: **කරුණා [cis] කෑරුණික මිනුමේ පිටුපසින් සිටින සාමාන්‍ය සුඛයාගේ ජීවිතය**

Incipit: መመሪያ ከገጽ ፩ ጀምሮ የሚገኝ ሲሆን

Identification: the *Life of Pachomius* as found in *HL* (§§ 32–34) and edited in

Title: የመፍቻ ሕግ ለግል ጥቅም ለውጥ ማድረግ (Of the same

<sup>85</sup> This form of the *Life of Pachomius* is not reflected in the BHO (for the reasons see *infra*). BHO

Incipit: ܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ

Desinit:

ܠܥܠܡ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ ܕܡܚܠܝܬܐ

Identification: *Paralipomena (Ascetica)* as edited in *AMS*, vol. 5, p. 122–155, line 20 [a bit more than one-third of the complete text is lost].

The group of texts that closes the volume is associated with Pachomius<sup>86</sup> and consists of two sections. The first one (ff. 116–120v) contains the *Life* (ܡܚܠܝܬܐ) of Pachomius, whilst the second (ff. 120v–137v) is called the *Asceticon* (ܡܚܠܝܬܐ) being formed of a number of stories of different size. The text is defective at the end and breaks off in the middle of a story.

Comparison of these Syriac texts with the extant hagiographical dossier of Pachomius allows us to draw the following conclusions. The opening text, the *Life of Pachomius*, is nothing else than three chapters from the *HL* that deal with Pachomius (§§ 32–34). The following section is the so-called *Paralipomena (Ascetica)*, or a series of anecdotes about Pachomius (BHO 829).

Both texts are known to have existed in Syriac but evaluation of the new witness brings an important finding for the transmission history of Syriac Pachomiana.

Let us start with the *Paralipomena*. Its Syriac version is known, similarly to the *Lives* of Paul and John of Lycopolis, in two main groups of manuscripts, *MssSoPa* and *MssPa*<sup>87</sup>.

According to the assessment of François Nau there exists only one recension of the Syriac Pachomiana, attested by both groups of the manuscripts<sup>88</sup>. More importantly, the French scholar detected that the text form witnessed to by the Syriac version is considerably different from the main recension of the Greek *Paralipomena*, but stands close to the text form attested by the manuscript BNF gr. 881 of the 10<sup>th</sup> c.<sup>89</sup>. Nau maintained that the type of text preserved in the Greek Parisian manuscript should be considered as underlying the Syriac translation. Following Nau, the Syriac translation of the *Paralipomena* has been generally treated as a secondary witness bearing almost no independent value for the intrinsic complicated history of the Pachomian dossier, but with the appearance of a study by James Goehring, the place of the Syriac

<sup>86</sup> Armand Veilleux, Caterina Colafranceschi, “Pacomio”, *Bibliotheca sanctorum*, vol. 10, Roma: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università lateranense, 1968, col. 10–21.

<sup>87</sup> For a list of the manuscripts see François Nau & Jean Bousquet, *Histoire de Saint Pacome (une rédaction inédite des Ascetica): texte grec des manuscrits Paris 881 et Chartres 1754 avec une traduction de la version syriaque et une analyse du manuscrit de Paris Suppl. Grec 480* (Patrologia Orientalis, 4.5), Paris: Firmin-Didot, 1908, p. 127 n. 2. It can be now supplemented with some additional manuscript witnesses of the *Paradise of the Fathers* (Draguet, *Les formes syriaques...* Édition, p. 77\* n. 194).

<sup>88</sup> Nau & Jean Bousquet, *Histoire de Saint Pacome*, p. 127.

<sup>89</sup> Nau & Bousquet, *Histoire de Saint Pacome*, p. 127, 137–139. More precisely, it provides the following sequence of chapters: 1–6, 13–16, 7, 17–23, 8–11, 24–33, 12, 34–36, 37–41.

translation has been reappraised<sup>90</sup>. For Goehring the Syriac translation of the *Paralipomena* derives not from the text witnessed by the Parisian manuscript (G6) but from a hypothetically reconstructed witness  $\gamma$  that was an ancestor of G6 as well<sup>91</sup>.

Compared with other copies of the *Paralipomena*, it appears that M20N presents the same text; but nevertheless the evidence that the manuscript provides is of a unique nature. This can be readily seen when we pay attention to the combination of the texts that it contains.

A peculiar feature of the recension represented by BNF gr. 881 is that, apart from the *Paralipomena*, it also contains the proper *Life of Pachomius* (borrowed from *HL*, §§ 32–34) that precedes it. From the time of Nau, who edited the Greek text of BNF gr. 881, this type of the *Life of Pachomius*, covering three chapters from the *HL* and the *Paralipomena*, has been referred to as *vita sexta* (or G6). Scholars have been unanimous in their disregard of that type of text as evidently presenting an artificial later compilation, the two elements of which hardly contribute anything new to their respective originals<sup>92</sup>.

While preparing edition of the G6 more than a century ago, the manuscript witnesses that were available to Nau were of one of two types: manuscripts of the *Paradise of the Fathers* (MssPa), and other different monastic collections (MssSoPa). In all of these, however, one can find only the text of the *Paralipomena*. The presence of the *Paralipomena* in the form close to BNF gr. 881 in the Syriac manuscripts (albeit without the *Life of Pachomius*) suggested to the French scholar that the Syriac translation of the *Paralipomena* was made based on a Greek text as can be found in the Parisian manuscript. This translation circulated within different collections (MssSoPa) before it was integrated in the 7<sup>th</sup> c. into the *Paradise of the Fathers*. Thus, for Nau, the Syriac translation is nothing else than a partial translation of G6 that renders only its second part, namely the *Paralipomena*.

It remains unclear whether Nau did or did not admit that there existed a complete Syriac translation of G6; but probably, owing to the lack of any relevant manuscript evidence at that time, he did not. Significantly, while aiming at providing a French translation of the *Paralipomena* (to face the Greek text of G6), Nau made use of the Syriac text as edited by Bedjan as a part of the *Paradise of the Fathers* and he supplied a missing part (*Life of Pachomius*) by means of recourse to the complete Syriac translation of *HL* (also within the *Paradise*)<sup>93</sup>.

Today, thanks to the marvellous investigation by René Draguet, we know that

<sup>90</sup> James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian monasticism* (Patristische Texte und Studien, 27), Berlin; W. de Gruyter, 1986.

<sup>91</sup> For a summary see Goehring, *The Letter of Ammon*, p. 78–79.

<sup>92</sup> Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples* vol. 1: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (CSS, 45), Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980, p. 15 (“the strangest and least important of the compilations”), Franciscus Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia Hagiographica, 19), Brussels: Société des Bollandistes, 1932, p. 85–88 (“la plus étrange des compilations grecques”). The latter scholar did not even deign to include the *vita sexta* in his edition of extant recensions of Pachomius’ *Life*.

<sup>93</sup> Nau & Bousquet, *Histoire de Saint Pacome*, p. 425 n. 1.

MssSoPa contain only one (§ 34) out of three chapters from the *HL* that narrate about Pachomius, whereas a complete set (§§ 32–34) can be found only in MssPa (recension R3c, according to the classification of Draguet)<sup>94</sup>. Consequently, at the time of compiling the *Paradise*, ‘Enānīshō’ must have had at his disposal a source for supplying the missing chapters. Most luckily, the evidence of M20N suggests that such a document might well have been a Syriac translation of G6.

As mentioned above, Goehring put forward a theory that presents the Syriac translation and G6 as deriving independently from a common ancestor, labeled as γ. The limits of the present study do not allow for an evaluation of the proposed conjecture in the light of the new evidence; but it suffices to say that, whereas M20N does indeed occasionally provide different variant readings as found in BNF gr. 881, the general composition of the material (G6), as well as the specific form of the *Paralipomena* represented by that recension are all retained in the new Syriac document. For that reason, until a deeper and more refined study can be carried out, I suggest treating the Syriac translation as being related to G6 because this version corresponds to the Syriac text better than any other version of Pachomius’ *Life*.

Bearing in mind that the only witnesses known so far were those that contain the text of the *Paralipomena*, it is clear that the evidence provided by M20N has a unique significance, both for the history of the Syriac Pachomiana itself, and for a more precise assessment of the position of the Syriac translation in the hagiographic dossier of Pachomius. It goes without saying that the text of M20N requires further and much more elaborate examination in the context of the available material.

A preliminary study of the *Life of Pachomius* in M20N indeed confirms that its text corresponds to the recension R3c (MssPa) of the *HL*. As for the text of the *Paralipomena*, my sample comparison with Bedjan’s edition of the *Paradise*<sup>95</sup> suggests that the text of M20N is closer to the form represented by MssPa, although on a few occasions it is the variants of MssSoPa that are being followed<sup>96</sup>.

Readings in agreement with those of MssPa:

AMS, vol. 5, p. 130, line 8, M20N ܐܡܪ ܕܡܪܝܢ ] ܐܡܪ ܕܡܪܠ L [= BL Add. 12175]

p. 130, line 16, M20N ܐܡܪ ܕܡܪܝܢ ] ܐܡܪ ܕܡܪܠ L

p. 130, line 19, M20N

ܐܡܪ ܕܡܪܝܢ ܐܡܪ ܕܡܪܠ ܐܡܪ ܕܡܪܠ ܐܡܪ ܕܡܪܠ ܐܡܪ ܕܡܪܠ ] ܐܡܪ ܕܡܪܠ ܐܡܪ ܕܡܪܠ ܐܡܪ ܕܡܪܠ L

p. 131, line 2, M20N ܐܡܪ ܕܡܪܠ ] ܐܡܪ ܕܡܪܠ L

p. 131, line 19, M20N ܐܡܪ ] ܐܡܪ L

p. 132, line 6, M20N ܐܡܪ ] ܐܡܪ L

<sup>94</sup> Draguet, *Les formes syriaques...* Édition, p. 70\*, 159. For that reason the text of chs. 32–33 of *HL* has as its manuscript basis only MssPa, whereas for ch. 34 the manuscripts of both (MssSoPa and MssPa) types were used (R3 and R3c).

<sup>95</sup> Bedjan used for his edition following mss: BNF syr. 236 and syr. 317, BL Add.12175 and Staatsbibliothek zu Berlin, Sachau 321.

<sup>96</sup> The text of the *Paradise of the Father* was evidently preferred by Bedjan, who did not find it appropriate to incorporate any reading provided by MssSoPa in the main text.

p. 132, line 7, M20N ܠܗܘܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ] ܠܗܘܐ ܕܥܠܡܐ L  
 p. 132, line 14, M20N ,ܡܥܝܢܐ ] ,ܡܥܝܢܐ L

Readings in agreement with those of MssSoPa:

AMS, vol. 5, p. 131, line 18 ,ܡܥܠܐ ] ܡܥܠܐ L, M20N  
 p. 133, line 2 ,ܡܥܝܢܐ ] ,ܡܥܝܢܐ L, M20N

On one occasion I noticed a reading that occupies an intermediate position between the two branches of the tradition.

p. 132, lines 14–15 ܠܗܘܐ ܕܥܠܡܐ ] ܠܗܘܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ M20N ] ܡܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ L

This example is a fine illustration of the text's development. MssSoPa's reading ܡܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ (‘For the God, who is good, can’) renders precisely Greek text δύναται γὰρ ὁ Θεὸς ἀγαθὸς ὤν<sup>97</sup>. Compared to that, M20N displays a simplified expression (‘for the good God can’), that was further simplified in the text of the *Paradise* (‘the good God can’).

Taking into account a development between the text of M20N and the *Paradise* it seems safe to argue that the new Syriac document represents the stage in the history of Syriac Pachomiana that preceded its integration into the compilation of ‘Enānīshō’ in the 7<sup>th</sup> c. Preliminary investigation of M20N suggests that the Syriac translation of the Pachomiana (depending on G6) was used by ‘Enānīshō’ in a distributive manner: firstly, for the supply of two missing chapters in the *HL* (§§ 32–33) and, secondly as a source for the Tabennesiote cycle (*Paralipomena*).

#### IV. PROVENANCE

The preceding discussion has dealt with the contents of the manuscript and it has enabled to make a preliminary assessment of its evidence. The next issue that requires examination is to ascertain whether it is at all possible to identify an origin of the manuscript.

Among options one should consider the following: a) the volume was produced in a Syrian Orthodox milieu and then brought to Sinai; b) the volume was produced in a Melkite community and (if produced not on Sinai) later brought to Sinai; c) the volume was produced in an East Syriac community and then brought to Sinai. In fact, the first two options appear much less likely if one takes into account the peculiarities of both material and textual character that were revealed in the course of the preceding study. Let me commence with the material ones.

Although the handwriting of the codex is common to both Syrian Orthodox and East Syriac manuscripts of the 9<sup>th</sup> c.<sup>98</sup>, there are some traits that allow us to identify its historico-ecclesiastical affiliation. One of the most remarkable of those is the position

<sup>97</sup> Nau & Bousquet, *Histoire de Saint Pacome*, p. 156.

<sup>98</sup> See note 19 *supra*.

of the quire signatures. As it was noticed, they regularly appear written vertically in a left corner of the first and final leaf of each quire. This trait is typically an East Syriac one and can be observed in East Syriac manuscripts of approximately 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> c.<sup>99</sup>

The evidence arising from the specific character of the texts also points to the East Syriac tradition. First of all, the original Syriac texts in the manuscript are explicitly attributed to their authentic authors and there seems to be no attempt to conceal their ecclesiastical affiliation to the tradition of the Church of East. It goes without saying that there are numerous examples of borrowings of (especially monastic) East Syriac literature in both Syrian Orthodox and Melkite traditions. Thus, we know that the works of two East Syriac authors, Abraham of Nathpar (6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> c.) and Gregory of Cyprus (6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> c.)<sup>100</sup> appear in Syrian Orthodox manuscripts as early as in the 8<sup>th</sup> c.<sup>101</sup> Approximately in the same period there appear Melkite manuscripts containing the works of the same Abraham of Nathpar and also of Isaac of Nineveh<sup>102</sup>. Bearing that in mind, the mere possibility of a borrowing of works by Shuḥḥālmāran and Bāḥay seems quite realistic. Nevertheless, one can hardly verify this hypothesis based on the evidence concerning the circulation of those texts that we possess today. As it was stated above, the given Sinai manuscript is a unique witness to the group of texts attributed to Bāḥay that it preserves. The only text for which one can find additional manuscript evidence is also attested by an East Syriac manuscript. Similarly the works of Shuḥḥālmāran are not witnessed by any other either Syrian Orthodox or Melkite manuscript and are preserved in their complete form in a unique East Syriac manuscript. This absence of any Syrian Orthodox and Melkite evidence cannot be simply written off as a consequence of the vicissitudes of the history of the Middle East in the turmoil of which thousands of manuscripts have disappeared. It appears hardly possible that, being once borrowed by another tradition, those texts would never come to the surface or appear in any col-

<sup>99</sup> BNF syr. 360 (9<sup>th</sup> c.), syr. 361 (8<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> c.), syr. 366 (10<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> c.), BL Add. 18815 (9<sup>th</sup> c.), Oriental 6714 (9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>). See on that phenomenon in Françoise Briquel-Chatonnet, “Cahiers et signatures dans les manuscrits syriaques. Remarques sur les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France”, *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, ed. Philippe Hoffmann, Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p. 165 and Sebastian P. Brock, “Les signatures en chiffres arithmétiques dans les manuscrits syriaques de la British Library”, *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, ed. Françoise Briquel-Chatonnet et al. (Cahiers d'études syriaques, 1), Paris: Geuthner, 2010, p. 161 (“une pratique qui semble être limitée aux copistes syro-orientaux”).

<sup>100</sup> Sebastian P. Brock, “Grigorios of Cyprus”, *GEDSH*, p. 183, BSAML, p. 97–98.

<sup>101</sup> Herman G.B. Teule, “Les compilations monastiques syriaques”, *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, ed. René Lavenant (OCA 256), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 259. At the moment I pursue a project that aims, firstly, to describe all extant Syriac monastic anthologies of East Syriac and Syrian Orthodox as well as Rum Orthodox (Melkite) provenance (in total ca. 130 mss) and, secondly, to study a history of the formation and development of the anthologies. I will specifically investigate the borrowing of texts by different ecclesiastical communities, and thus hope to bring more evidence for this phenomenon.

<sup>102</sup> For examples see *infra* p. 207.

lection of monastic literature, a genre that flourished especially in the Syrian Orthodox milieu right from the 6<sup>th</sup> c. onwards.

The affiliation of the *Lives* that follow the original Syriac works in M20N is less evident. As it was mentioned in passing earlier, these *Lives* are attested already in 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup>-century manuscripts (all of them probably Syrian Orthodox). And since the dissemination of these hagiographical texts should have encountered no hindrances (some of them might in fact come from an ancient period and thus be common to all the Syriac traditions), it is not at all improbable that any of the three *Lives* might have been circulated and copied within every branch of the Syriac tradition (East Syriac, Syrian Orthodox and Chalcedonian Syriac).

Nevertheless, the foregoing examination of the textual character of the *Lives* allows some significant conclusions about the branch of the textual tradition that they represent. Thus, the text of the *Life of Paul of Thebes* apparently occupies an intermediate position between MssSoPa and MssPa. Although both types of manuscripts contain the same recension, it is possible to distinguish the two branches of the textual transmission of the text by means of apparent variations. While confronting two groups of readings one can easily observe that the text of M20N, although related to MssSoPa, stands much nearer to MssPa. An apparent affinity to MssPa enables us to argue that the text preserved in M20N represents a branch of the textual transmission of the *Life* that was in circulation in the East Syriac milieu. And it is this very branch that was used in the 7<sup>th</sup> by ‘Enānīshō’ for his compilation.

The text of the *Life of John of Lycopolis* comes from *HMA* and belongs to the first Syriac translation (R1) that is represented by different types of MssSoPa and MssPa. On a textual level, as with the *Life of Paul*, one can observe a clear affinity with the text as preserved in MssPa. Nevertheless, M20N does not provide the identical text form to MssPa, because some of its readings concur with MssSoPa. This fact allows us to consider M20N as a witness to a period that preceded the formation of the *Paradise*; consequently it is highly likely that this developed form of the text (in comparison with the text of MssSoPa) was available in the East Syriac tradition.

The third hagiographical text in M20N is in fact a collection of materials related to Pachomius that closely corresponds to the so-called *vita sexta* (G6, BHG 1401). It opens with the life of Pachomius that is a borrowing of relevant chapters from *HL*, and goes on with the *Paralipomena*, or a series of anecdotes about Pachomius. With Pachomian material preserved in M20N we are provided with a precious witness to one of the sources that could have been used by ‘Enānīshō’ for his compilation. Comparison with other extant witnesses makes it clear that precisely the same type of collection of Pachomian material (G6) should have served both for complementing chapters lacking in the *HL* and for the inclusion of the *Paralipomena* in to the text of the *Paradise*.

All in all, putting together material and textual evidence, one can argue that in M20N we encounter a witness to an otherwise unattested collection of texts that circulated in the East Syriac monastic milieu especially in the 7<sup>th</sup>/8<sup>th</sup> c. The ninth-century compiler of this manuscript put together both original Syriac works written by the authors of the 6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> and hagiographic texts of Greek origin that were available in the East Syriac milieu at that time.



## V. CIRCULATION OF THE TEXTS

Having underscored the distinctive character of the evidence that M20N provides, one is of course all the more curious to know the pre-history of the volume. Did the scribe use only one Vorlage (having the same contents) or more? Regrettably enough, the codex itself has preserved no indications that could throw light on this issue. The only tool that we possess is the codicological and textual evidence. From a codicological point of view, there are a number of indications that point to the possibility that a scribe had at his disposal two manuscripts, one with the works of Bāḅay and Shuḅḥālmāran, and another with the hagiographical texts<sup>103</sup>. Those indications are: the appearance of a special sign that may have served to mark the beginning of a new folio in the original manuscript, and the presence of running title *only* in the first part of the volume with the works of Bāḅay and Shuḅḥālmāran<sup>104</sup>.

One could venture also to offer a possible reason for the disappearance from circulation of other copies of the similar content. It has been a recurrent theme in the present study that the creation of the *Paradise* provides a landmark in the history of transmission of the hagiographic texts preserved in M20N. 'Enānīshō' was working at the direct command of Catholicos Īshō'ya(h)b III, thus it is no wonder that in the ensuing period his compilation enjoyed a great success in Syriac monastic communities (one is aware of Arabic<sup>105</sup> and Sogdian<sup>106</sup> translations based on it) and in due course it became normative reading for Syriac monks<sup>107</sup>. Eventually it superseded all other comparable collections, and today copies of the *Paradise* are extant in many libraries of the East and West<sup>108</sup>. A consequence of that success was a gradual withdrawal from circulation of those separate works (and combinations thereof) that had been integrated into the *Paradise*<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> Of a similar type as BL Add. 12173 and BL 12175 that were mentioned earlier in the present article.

<sup>104</sup> The evidence is however too meager to allow a definite conclusion on the matter.

<sup>105</sup> So far no direct translation into Arabic has been identified (see Grigory Kessel, "A fragment from the lost 'Book of Admonition(s)' by Abraham bar Dašandad in 'Risāla fī faḍīlat al-'aḫāf' ('Letter on the priority of abstinence') of Elias of Nisibis", *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, ed. M. Tamcke (GOF.S., 38), Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, p. 124–127). The Syriac original is considered to have been remoulded (Joseph-Marie Sauget, *Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de 'Enānīšō' Étude de ms. Paris arabe 253 et de témoins parallèles* (CSCO 495; Subs. 78), Louvain, 1987). <sup>106</sup> Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, p. 124–136 (however, the author admits that the fragment may belong to tradition that predates the formation of the *Paradise*).

<sup>106</sup> Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, p. 124–136 (however, the author admits that the fragment may belong to tradition that predates the formation of the *Paradise*).

<sup>107</sup> E.g. Elias of Nisibis (975–1046 A.D.) provides in his *Letter on the priority of abstinence* (Kessel, "A fragment", p. 111–114 and 124–127).

<sup>108</sup> For a preliminary list see Draguet, *Les formes syriaques...* Édition, p. 15\*–16\*.

<sup>109</sup> One wonders whether the creation of the *Paradise* represents a movement of safeguarding monastic tradition of the Church of the East that can be observed in various intellectual fields of Syriac Christianity (e.g. for exegetical compilations of the 8th/9th c. see Lucas van Rompay, "La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-orientale et syrienne-occidentale", *Parole de l'Orient*, 20 (1995) 228–233).

As for the non-hagiographic texts in M20N, the reason for their disappearance is of a somewhat different nature. As was mentioned earlier, the works of Shubḥālmāran are preserved in a unique East Syriac manuscript, whereas all but one of the works attributed to Bābay are not attested elsewhere at all. In a somewhat simplified way one can say that both authors, Shubḥālmāran and Bābay, are the exponents of an East Syriac monastic tradition that underwent virtually no influence from the Evagrian mystical theology characterised most specifically by a particular vocabulary depicting a monk's mental unification with God. The works of Bābay and Shubḥālmāran are rather more of a poetic nature and much more biblically oriented. The Evagrian tradition was destined to occupy a primary position in East Syriac monasticism, and apparently the works of those authors who did not meet the demands of time were valued as useless and outdated and for that reason fell out of circulation. A telling illustration is furnished by a well-known unique East Syriac monastic anthology *olim* Notre-Dame-des-Semences 237 (copied in 1289 A.D.) containing monastic texts some of which are not attested elsewhere at all<sup>110</sup>. Among 56 titles that feature in it that huge volume there are the works of only one Syriac author who belongs to that non-Evagrian tradition, namely Abraham of Nathpar<sup>111</sup>. Even his survival is probably due to his association with Abraham of Kashkar, the restorer of monasticism in the East Syriac tradition, rather than to the currency or appeal of his doctrine. The destiny of other authors, less fortunate from that point of view, was to sink into oblivion.

It would, however, not be historically correct to end the history of the original Syriac texts preserved in M20N on a sour note. This volume provides an example of an East Syriac manuscript which reached Sinai where it could well have been read and appreciated by Syriac-speaking monks belonging to different ecclesiastical traditions (and there certainly should have been other East Syriac manuscripts, as one can judge from the manuscript with the works of Shubḥālmāran, BL Oriental 6714, also from Sinai)<sup>112</sup>.

While trying to single out a real channel through which an East Syriac manuscript could reach Sinai, it is worth mentioning that as of today we are well aware of regular pilgrimage of East Syriac monks to Mount Sinai from the 6<sup>th</sup> c. onwards<sup>113</sup>. A donation of the manuscripts in the Monastery of St. Catherine by pilgrims was quite common and therefore it is likely that East Syrian monks might have presented some of their books as well<sup>114</sup>. Another area for which we possess documentary evidence revealing the contacts between

<sup>110</sup> A detailed description was made by Vosté: Jacques Marie Vosté, "Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle", *Angelicum*, 6 (1929) 143–206 (some refinements in identification of certain texts have been proposed since then.)

<sup>111</sup> On him see note 43 *supra*.

<sup>112</sup> For the presence of Syriac-speaking monks on Sinai see Sebastian P. Brock, "Syriac on Sinai: The Main Connections", *EYKOΣMIA: Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, ed. Vincenzo Ruggieri et al., Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003, p. 103–117.

<sup>113</sup> Otto Meinardus, "The Nestorians in Egypt", *Oriens Christianus*, 51 (1967) 112–129.

<sup>114</sup> For East Syriac manuscripts on Sinai see Brock, "Syriac on Sinai", p. 117; some of East Syriac manuscripts landed at the European libraries, e.g. BL Oriental 6714 (Géhin, "Manuscrits sinaïtiques dispersés I", 27).

two traditions is Palestine<sup>115</sup>. For instance, in the monastery of St. Saba near Jerusalem was translated from Syriac in Greek in the late 8<sup>th</sup> – beginning of the 9<sup>th</sup> c. a so-called 'First Part' of Isaac of Nineveh. A destiny of a manuscript Sinai syr. 24 containing the works of Isaac of Nineveh serves as a fine illustration for relationship between Syriac-speaking communities in the two monasteries<sup>116</sup>: it was copied somewhere around the 8<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> c. in St. Saba's and already by the 10<sup>th</sup> c. reached St. Catherine's<sup>117</sup>.

There is, furthermore, evidence that text's belonging to the East Syriac tradition should not necessarily preclude it from legitimate accessibility for the Melkite monks. Thus, we are aware of a number of Melkite manuscripts that reveal that in the period of 8<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> c. East Syriac works were well known in the Melkite milieu and were readily copied to form a part of monastic collections<sup>118</sup>. These include Sinai syr. 14<sup>119</sup> and (copied in the monastery of St. Saba near Jerusalem) Sinai syr. 24<sup>120</sup> as well as so-called Codex syriacus primus<sup>121</sup> and (copied in the region of Beirut) Codex syriacus secundus<sup>122</sup> which, apart from Chalcedonian monastic authorities, contain the works of such East Syriac authors as Isaac of Nineveh<sup>123</sup>, John of Dalyāthā<sup>124</sup>, Abraham of Nathpar, and Shem'ōn d-Ṭaybūthēh<sup>125</sup>.

## VI. CONCLUSIONS

The foregoing investigation of ms. M20N from the 'New Finds' on Mount Sinai allows us to draw the following conclusions. The manuscript was written in an East Syriac monastic community somewhere in the Middle East around the 9<sup>th</sup> c. and it

<sup>115</sup> Sebastian P. Brock, "Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of Isaac the Syrian", *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrick (Orientalia Lovaniensia Analecta, 98), Louvain, 2001, p. 202–204.

<sup>116</sup> For other links between two monasteries see Brock, "Syriac on Sinai", p. 110–111.

<sup>117</sup> Grigory Kessel, "Sinai syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Texts", *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, ed. F. Briquel Chatonnet et al. (Cahiers d'études syriaques, 1), Paris: Geuthner, 2010, p. 207–218.

<sup>118</sup> For monastic anthologies see note 101 *supra* as well as *BSAML*, p. 19–20.

<sup>119</sup> Lewis, Catalogue, p. 17 and Sebastian P. Brock, "Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature", *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano"*, ed. Maciej Bielawski et al. (Studia Anselmiana, 140, Analecta Monastica, 8), Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004, p. 234–235.

<sup>120</sup> Lewis, Catalogue, p. 41 and Kessel, "Sinai syr. 24".

<sup>121</sup> [Anton Baumstark], *Katalog 500: Orientalische Manuskripte. Arabische, syrische, griechische, armenische, persische Handschriften des 7.–18. Jahrhunderts*, Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1922, p. 3–6.

<sup>122</sup> Werner Strothmann, *Codex syriacus secundus. Bibel-Palimpsest aus dem 6./7. Jh. (Katalog Hiersemann 500/3)* (GOF.S., 13), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978 [contains a facsimile edition] and Brock, "Crossing the Boundaries", p. 234.

<sup>123</sup> Sebastian P. Brock, "Ishaq of Nineveh", *GEDSH*, p. 213–214, *BSAML*, p. 103–122.

<sup>124</sup> Brian Colless, "Yohannan of Dalyatha", *GEDSH*, p. 441–442, *BSAML*, p. 130–138.

<sup>125</sup> Grigory Kessel, "Shem'ōn d-Ṭaybutheh", *GEDSH*, p. 375, *BSAML*, p. 195–204.

turns out to be a witness of unique significance to both original East Syriac monastic texts and to hagiographic works of Greek origin that it contains.

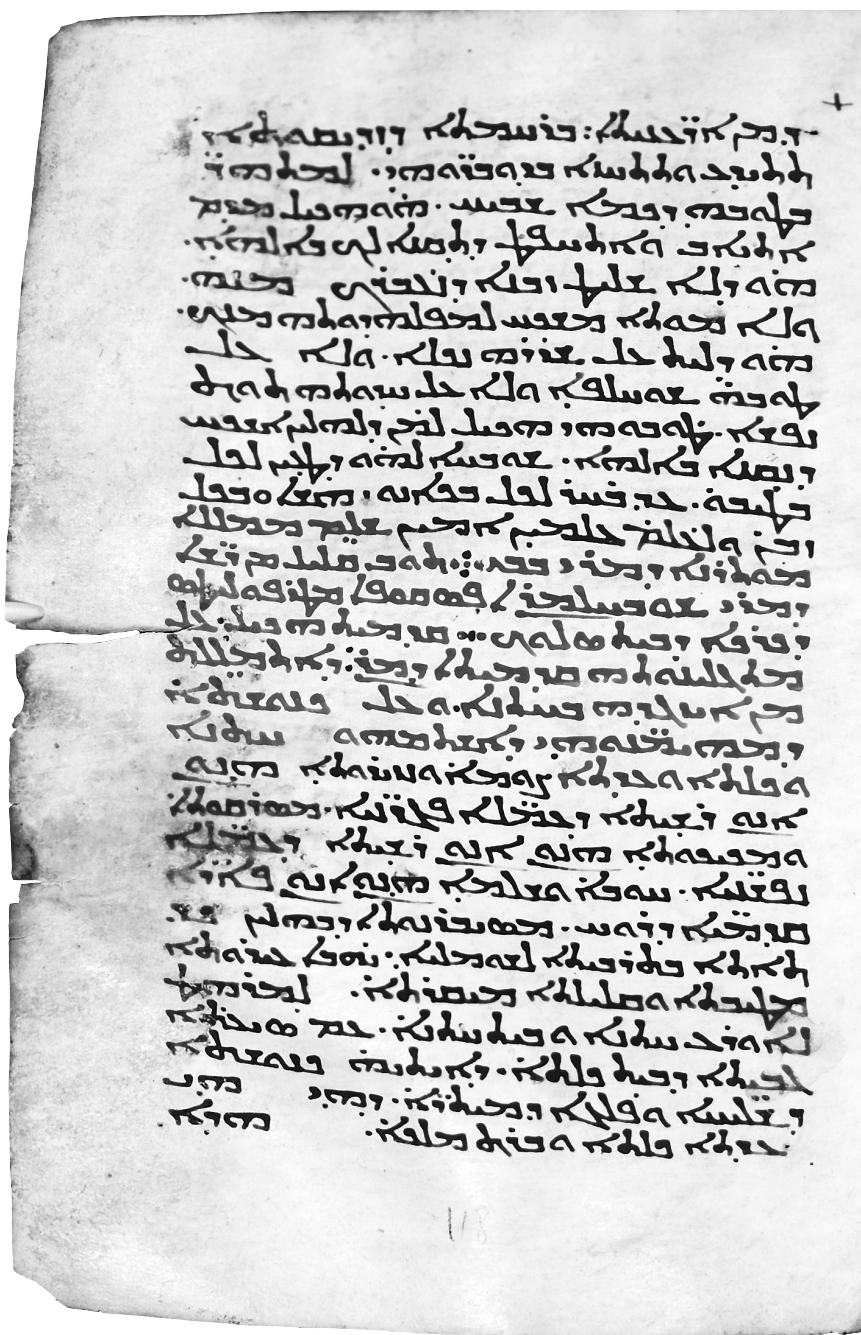
As for the works of Bāḅay, with only one exception these are not attested elsewhere<sup>126</sup>. A new document is not only indispensable for emergence of a corpus of texts but it can also assist in sorting out between works attributed to different homonyms. It is noteworthy that the texts bear special affinity with extant works attributed to Bāḅay of Nisibis (6<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> c.) who is known to have been a disciple of Abraham of Kashkar.

Although there exists a complete copy of the works of Shuḅḥālmāran, the present manuscript serves as an important witness that his works were well received in the East Syriac tradition in the 7<sup>th</sup>/8<sup>th</sup> c. and could find their way into monastic collections like the present one. As a comparison of the two copies demonstrates, M20N displays a great number of variant readings that can serve for a deeper study of Shuḅḥālmāran's oeuvre and for the improvement of the available edition.

The hagiographical section comprises texts that can be identified as the *Life of Paul of Thebes* by Jerome (CPG 3636, BHO 913–914), the *Life of John of Lycopolis* from *HMA* (BHO 843, CPG 5620), and Pachomius' *Ascetica* corresponding to recension G6 (BHG 1401). Despite a wide availability of different (and sometimes ancient) manuscript witnesses to the hagiographical texts preserved in the volume, our manuscript is a unique copy that represents an East Syriac branch of the textual transmission of these works. The significance of this result can be well appreciated when, firstly, we take into consideration that up till today there were no other proven witnesses to the East Syriac branch; and secondly, recall that it is these kinds of witnesses that were employed by 'Enānīshō' while compiling in the 7<sup>th</sup> c. his monumental hagiographic compilation the *Paradise of the Fathers*. Furthermore, in the case of the group of texts related to Pachomius, the manuscript acquires even greater importance, for it is the very first manuscript that witnesses to the existence of a complete Syriac version of the so-called *vita sexta* of Pachomius that consisted of three relevant chapters from the *HL* (§§ 32–34) and *Paralipomena*.

And last but not least, although our manuscript is the only one among the 'New Finds' that is of definitely East Syriac provenance, it should not be treated as an accidental artifact in the library of the Chalcedonian monastery. Rather, it serves as one more piece of evidence for the regular relationship between the monastery and the Syriac Orient and, more specifically, it contributes to our appreciation of the vivid contacts (at least on the monastic level) between the Chalcedonian Syriac (Rum Orthodox) and East Syriac milieux. Therefore, M20N is a clear illustration of how an East Syriac book could become available in Rum Orthodox milieu and thereby to promote monastic legacy of the Church of the East. One can not exclude that, in contrast with contemporary development in the East Syriac tradition that was turning to an Evagrian type of monastic theology, the texts attributed to Bāḅay and Shuḅḥālmāran transmitted by that book, could appear quite appealing and may have even occupied an authoritative position in the reading program of the Rum Orthodox monks.

<sup>126</sup> I plan to prepare an edition of some of the texts attributed to Bāḅay.



St. Catherine's Monastery, Syriac MS M20N, f. 76r.

Reproduced with kind permission of the St. Catherine's Monastery

## ҚАМЙС БАР ҚАРДĀХĒ (КОНЕЦ XIII В.) И АРБЕЛЬСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРУГ

### СИРИЙСКИЙ РЕНЕССАНС И МОНГОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ

Период так называемого Сирийского Ренессанса (XI–XIV вв.) привлекает в последние годы внимание многих исследователей<sup>1</sup>. Именно в этот период сирийская литература заметно усложняется, прежде всего потому, что ее творцы пытались использовать достижения мусульманской литературы: арабской и персидской. Эти особенности относятся и к сирийской поэзии, достигшей своего наивысшего развития при господстве монгольской династии Ильханов (1261–1335, далее – номинальные правители под опекой местных династий), относившейся терпимо к христианству и прочим религиям<sup>2</sup>.

Одним из наиболее ярких представителей восточносирийской поэзии является Қамйс бар Қардāхē, известный как гимнограф, а также как создатель экспериментально-сложных произведений в различных поэтических жанрах. Произведения этого автора изданы отдельным, правда, не критическим изданием<sup>3</sup>, к тому же включающем не все его стихи. Первой специальной работой, посвященной произведениям Қамйса, была статья Дейвида Тейлора, в которой установлено время жизни поэта, характер его творчества, подробно исследованы его винные элегии, установлены параллели с арабской поэзией<sup>4</sup>. После выхода в свет этой работы блестящим итальянским арамеистом Алес-

<sup>1</sup> См., например: Reinink G. J. *George Warda and Michael Badoqa*, in: *The Syriac Renaissance* / ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole (MA), 2010, p. 65–74; Tamcke M. *Leben aus den Ursprüngen. Zur Funktion des Lesens und schriftlicher Überlieferung bei Giwargis Warda*, in: *The Syriac Renaissance*, p. 53–63; Teule H. *The Syriac Renaissance*, in: *The Syriac Renaissance*, p. 1–30; Taylor D. 'Your Sweet Saliva is the Living Wine': *Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāhē*, in: *The Syriac Renaissance*, p. 31–52; Younansardaroud H. 'Abdīšō' bar Brīkā's († 1318) *Book of Paradise: A Literary Renaissance?*, in: *The Syriac Renaissance*, p. 195–204.

<sup>2</sup> См.: Fiey J.M. *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> s.)*. CSCO 362, Subsidia 44. Louvain, 1975; Fitzherbert T. *Religious Diversity under Ilkhanid Rule as Reflected in the Freer Ba'ami*. In: Komaroff L. (ed.). *Beyond the Legacy of Gengis Khan*. Leiden-Boston, 2006, p. 390–406.

<sup>3</sup> Q. Šlēmōn Išo' Hošabbā (изд.), *Qāmīs bar Qardāhē, Mēmre w-Mušhātā*. Nūhadrā [Дохук] ('Irāq), 2002 (в дальнейшем: Hošabbā); несколько стихотворений Қамйса см. также в: Manna J.E. *Morseaux choisis de littérature araméenne*, Mosul, 1901, vol. 2, p. 340 (в дальнейшем: Manna).

<sup>4</sup> Taylor D. 'Your Sweet Saliva is the Living Wine': *Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāhē*, in: *The Syriac Renaissance* / ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole (MA), 2010, p. 31–53.

сандрo Менгоцци были написаны несколько обстоятельных статей о поэзии ҚамҲиса бар ҚардаҲе<sup>5</sup>:

1) Mengozzi A., *The Kṯāwā of Khamis bar Qardahe: Preliminary Remarks on the History of the Text*, in: Syriac Encounters, the proceedings of the Sixth North American Syriac Symposium. Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011 (*forthcoming*).

Статья представляет собой обзор сборника текстов ҚамҲиса с учетом всех доступных исследователю рукописей. Исследователь классифицирует их и рассматривает разделы сборника.

2) Barotto A., Riberi P., Volpicelli M., Mengozzi A., *La verità visibile nella natura e nella scrittura. Sul baco da seta di Khamis Bar Qardahe (fine del XIII secolo)*, in: Kervan – Rivista Internazionale di studii afroasiatici, n. 13/14 – luglio 2011. P. 47–55.

Работа представляет собой исследование с изданием и переводом мѐмры ҚамҲиса о шелковичном черве.

3) Mengozzi A., *‘Persische Lyrik in syrischem Gewand. Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardahe (Ende 13. Jahrhundert)’*, *Syrologentag (Göttingen, 16.–17. Dezember, 2011)* (*forthcoming*).

Работа представляет собой исследование четверостиший ҚамҲиса, издание которых готовит Алессандро Менгоцци. Этот новый для персидской поэзии жанр сложился, по-видимому, под влиянием персидских *рубā’ī*. Кроме того, приводится текст и перевод стихотворения-билингвы: сиро-персидского лирического произведения ҚамҲиса.

#### ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ ҚАМҲИСА

В поэзии ҚамҲиса и, в особенности, в его четверостишиях, ясно видно влияние персидской поэзии, как это заметил Алессандро Менгоцци, обнаруживший в них такие персидские топосы как «свеча» или «роза»<sup>6</sup>. Еще один из мотивов персидской поэзии – бренность человеческого существа и непостоянство земного благополучия. Этот мотив также активно используется ҚамҲисом, однако место мусульманских владык у него занимают персонажи античной истории, популярные в сирийской литературе. В качестве же источника морали вместо парафраза Корана приводится парафраз Евангелия, например:

<sup>5</sup> Выражаю Алессандро Менгоцци глубокую признательность за помощь в работе, предоставление своих неопубликованных работ, а также Николаю Селезневу за помощь и ценные замечания.

<sup>6</sup> Mengozzi A. *The Kṯāwā of Khamis bar Qardahe*, p.11–12.

سَوْدٌ مِّنْ لِّمَن تَلِيحُفُذُهُ هُوَ حَقِيقَةٌ  
 مَدِينَةُ الْمَعْمُورَةِ حَقِيقَةٌ هُوَ مَدِينَةُ  
 مَنْ يَمْسُكُ كَيْدَ تَدَاتُزْ جِدَهُ تَجْتَدِ  
 فِي كَيْدِ خَلْقِ حَلِيسٍ يَمْسُكُ قَوْلَيسٍ يَسْجُدُ

*Посмотри и размысли об Александре, а также о кесаре<sup>8</sup>,  
 И на то, как сами они прахом попораны и унижены.  
 Что же пойдет на пользу человеку, который во плоти,  
 Если он приобретет весь мир, а душе своей навредит?* [Мф 16:26]

В стихотворении на смерть сына, публикуемом здесь (см. ниже, № 4), хорошо видно суфийское влияние, когда под семантическим слоем любви к человеку автор скрывает слой мистической любви к Божеству и тоску по Нему. Такая полисемантичность характерна для суфийской поэзии, получившей особую популярность в XIII в. В данном же стихотворении она наиболее явно заметна в строках, адресованных (в первом слое) покойному сыну:

مَدِينَةُ مَنْ دَلَّكَ جَدِّي  
 حُسْنُ تَجَلِّي لَدَهُ مَكْمَلُ  
 مَدِينَةُ مَنْ تَمَسَّكَ بِكَ  
 ذُو مَن تَجَلَّى قَوْلُهُ

*Разум, которым владеешь ты,  
 Помыслы его возносятся ввысь.  
 И когда теряет он сущность свою в любви к тебе,  
 Дух пленен поиском тебя* (см. ниже, № 4, строфа 3).

Или же:

لَيْسَ دَلَّ عَصَبُ تَجَسُّدِي  
 هَلْ هَجَبٌ دَسَّيْشَ تَجَلِّي  
 مَدِينَةُ مَنْ يَرِيحُ نَجْدِي  
 يَدُ يَتَجَلَّى مَدِينَةُ

*Сердце, не утружденное любовью к тебе  
 И не поспешающее на поиски твои,  
 Мертвым почитается среди сведущих.  
 От него требую я вздоха* (№ 4, строфа 11)!

Таким образом, сверхидея стихотворения – за болью утраты не терять из вида любовь к Богу и всячески подчеркивать ее. В предыдущей публикации я уже отме-

<sup>7</sup> Vat. Sir. 186, л. 221; Trichur 25, л. 61 б.

<sup>8</sup> Т. е. на византийского императора.



чал, что стихотворение Қамйса о Лазаре имеет прямую параллель с «*Маснавӣ-йи ма'навӣ*» знаменитого суфийского поэта Джалāl ад-Дйна Румӣ (1207–1273)<sup>9</sup> Очевидно, что этот прием хорошо вписывается в стиль Қамйса, блестящего новатора, использовавшего поэтические достижения других литератур.

В том же стихотворении на смерть сына наблюдается характерная для данного периода сирийской литературы натуралистичность, например, в упоминании почек, кишок и прочих внутренних органов (см. ниже, № 4, строфа 1). Особенно же странным кажется образ потока слюны, отдающий неким гомосексуальным эротизмом.

يَتَدَّ دَحْوَاهُ مَحَلَّاتًا .  
هَسِيمٌ تَعْوِيدٌ هَقَّةً .  
سَدَبِيحٌ تَعْتَلِكُذْ دَقِيحٌ .  
دَوَسٌ لَحَلٌ يُخْزِ بُسَّةً ❖

*Зубы, подобные жемчужинам,  
Под рубинами губ  
Облагорают яичным потоком  
Его слюны всякое огрубевшее сердце (№ 4, строфа 9).*

Данный образ кажется особенно неуместным, если учесть, что произведение написано на смерть собственного сына. Этот образ «сладкой слюны» использован Қамйсом в еще одном стихотворении, на этот раз о Христе, и даже вошел в заголовок статьи Дейвида Тейлора<sup>10</sup>. Исходя из контекста употребления образа кажется уместным предположить, что мы имеем дело не с индивидуальными наклонностями автора, а с его попыткой использовать поэтические топосы того времени, преимущественно из персидской поэзии.

## ҚАМЙС И АРБЕЛА

Среди стихотворений Қамйса есть, по меньшей мере, три, связанные с городом Арбелой<sup>11</sup>, в котором, по-видимому, жил поэт; все они публикуются ниже (№ 1, 2, 3). Самое короткое из них, очевидно, написанное на чужбине,

<sup>9</sup> Притула А. Д. *Қамйс бар ҚардахӢ*, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. № 61. Париж-М., 2012. С. 309.

<sup>10</sup> Taylor D. 'Your Sweet Saliva is the Living Wine', p. 31–53.

<sup>11</sup> Город Арбела (шум. Urbilum, акк. Arba-ilu, сир. ܐܪܒܝܠ (Arbēl), ар. اربيل (Arbīl); курд. ههولێر (Hewlêr)) расположен в 80 км к востоку от Мосула, столица совр. Иракского Курдистана, население – 1,3 млн. чел. Этот топоним засвидетельствован в клинописных источниках начиная с XXI в. до н. э. в форме Urbilum/Arbilum (Edzard D.O., Farber G. *Répertoire géographique des textes cunéiformes. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B Nr. 7. Band 2. Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur. Wiesbaden, 1974. S. 217).

навечно ностальгией (№ 1). В конце XIII в. Арбела имела важное значение в жизни Церкви Востока. В этом городе, являвшемся центром митрополии, находилась одна из резиденций патриарха, там же нередко останавливался в зимнее время хан. В частности, перед нападением на мамлюков Газан-хан собирал силы именно в этом городе<sup>12</sup>.

Второе помещенное здесь стихотворение Қамйса представляет собой сатиру на его земляков, жителей города Арбелы (№ 2). Этот текст опубликован Алессандро Менгоцци с английским переводом<sup>13</sup>. Произведение, вероятно, написано под влиянием персидского стихотворного жанра *хаджв* (сатирическая касыда). Автор упрекает арбельцев в низкой культуре и отсутствии хорошего вкуса. Он отмечает, что, в отличие от Арбелы, в других городах почитают его творчество (№ 2, строки 1, 2), что свидетельствует о широкой известности Қамйса еще при жизни. Вероятно, такое неприятие земляками творчества Қамйса может объясняться сложностью и новаторством его произведений, непонятных «провинциалам» (№ 2, строки 1, 2). В конечном счете из текста становится ясно, что непосредственным поводом для написания стихотворения послужило чье-то публичное критическое выступление в адрес произведений Қамйса (№ 2, строки 15, 16). Очевидно, что у данного автора просматривается повышенный интерес к книжности и чтению, который, как заметил Мартин Тамке, является отличительной чертой гуманизма эпохи Ренессанса, а также замечен и в сирийской культуре периода XI–XIII вв.<sup>14</sup> В стихотворении Қамйса, недавно изданном Алессандро Менгоцци<sup>15</sup>, человеческая душа сравнивается с шелковичным червем, который питается листьями мыслей и цветами чувств. Очевидно, этот образ – дань моде времен господства монголов, когда популярность шелка заметно возросла вследствие усиления китайского влияния. Автор сообщает, что душа должна соткать себе наряд для вечной жизни. С другой стороны, он сравнивает себя с червем, а свои писания с коконом – нарядом, обеспечивающим ему бессмертие. Здесь явно видно понимание литературы как самостоятельной эстетической ценности.

В помещенном ниже сатирическом стихотворении (№ 2) упоминаются **فَقَّابُ خُزَّافِ** «хозяева плащей», под которыми подразумеваются, вероятно, люди, занимающие высокое положение в обществе, возможно, чиновники (№ 2,

<sup>12</sup> Пигулевская Н. В. *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*. СПб., 2000, с. 728. Новое критическое издание текста с обстоятельным исследованием этого периода было недавно предпринято Пьером Джорджо Борбоне: Borbone P. G. *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriana del XIV secolo*. Moncalieri, 2009, p. 57, 103.

<sup>13</sup> Mengozzi A. *The Kīāwā of Khamis bar Qardaḥe*, p. 9–10.

<sup>14</sup> Tamcke M. *Leben aus den Ursprüngen. Zur Funktion des Lesens und schriftlicher Überlieferung bei Giwargis Warda*, in: *The Syriac Renaissance* / ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole (MA), 2010, p. 54–55.

<sup>15</sup> Barotto A., Riberi P., Volpicelli M., Mengozzi A. *La verità visibile nella natura e nella scrittura. Sul baco da seta di Khamis Bar Qardaḥe (fine del XIII secolo)*, in: Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici, n. 13/14 – luglio 2011. P. 47–55.

строка 13). Этот же образ используется в оде одному литератору, также публикуемой здесь (№ 3, строка 3). В том же сатирическом стихотворении упоминаются **دخفيس يقكب** «те, кто удлиняет свитки (или филактерии. – А. П. См. Мф. 23:5)» (№ 2, строка 12), что можно трактовать как обозначение мусульман либо иудеев. Возможно, здесь содержится намек на конфликт между христианами и мусульманами, закончившийся в 1310 г. резней христиан, укрепившихся в цитадели Арбелы. Это избиение детально описано в биографии патриарха Йабалāхи III (ум. 1317 г.)<sup>16</sup>. Оно привело к разграблению и разрушению храмов и самой кельи патриарха в этом городе. Вероятно, какое-то количество христиан осталось после этой трагедии жить в Арбеле, ибо там сохранилась кафедра митрополита. Тем не менее, ни одна из позднейших сохранившихся рукописей не была переписана в самом городе, но лишь в его окрестностях<sup>17</sup>.

Третье стихотворение Қамйса, в котором упоминается Арбела, это ода (№ 3), написанная примерно по той же схеме, что и ода Қамйса в честь бар 'Эбрōйб, ранее опубликованная мной<sup>18</sup>. Обе представляют собой сирийское подражание персидской хвалебной касыде *мадх*. Поэт старается использовать для восхваления образы из различных сфер жизни и науки и тем самым как можно сильнее и изощренней возвысить восхваляемого, а вместе с тем продемонстрировать свою эрудицию. В частности, используются астрономические образы, такие как планета Меркурий («Гермес», сир. **ܩܕܝܫܐ**), «чертящий круги» (см. № 3, строка 19). Сложность смещающейся орбиты Меркурия была известна еще в древности и была подробно описана выдающимся арабским астрономом XIV в. Ибн аш-Шāтиром<sup>19</sup>. Кроме того, как и в оде, посвященной бар 'Эбрōйб, здесь используются философские и теологические термины, а также термины логики, такие как **مستقصد** *выводы силлогизма* (№ 3, строфа 35).

Использование редкой лексики, а также чрезвычайно сложный синтаксис подтверждают то, что автор создавал элитарное произведение, рассчитанное на узкий круг высокообразованных читателей, в характерном для него стиле.

Подобно стихотворению о бар 'Эбрōйб, оно представляет собой своего рода ребус, в котором читатель должен по аллюзиям распознать, о ком идет речь. Попытаемся сделать это. Во-первых, из заглавия и текста ясно, что человек, которому посвящена ода, – литератор (№ 3, строка 1, см. также заголовков), причем пользующийся всеобщей славой, поскольку «литераторы вселенной» относятся к нему с почтением (№ 3, строка 24). Во-вторых, он земляк Қамйса, т. е. связан с городом Арбелой, как это явствует из первой строки

<sup>16</sup> Пигулевская Н. В. *Сирийская средневековая историография*, с. 737–753; Borbone P. G. *Storia di Mar Yahballaha*, p. 65–83, 111–131.

<sup>17</sup> Wilmshurst D. *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii, 2000, p. 169.

<sup>18</sup> Притула А. Д. *Қамйс бар Қардахе*, с. 303–317.

<sup>19</sup> Saliba G. Theory and observation in Islamic astronomy: The work of Ibn al-Shatir of Damascus. *Journal for the History of Astronomy*, 18, 1987, p. 35–43.

(№ 3, строка 1). Кроме того, в нескольких строках сообщается, что восхваляемый был монашествующим. О его аскетической жизни и влиянии на монастыри сообщается в нескольких строчках этого текста (№ 3, строки 7, 24, 39, 47, 53). И, наконец, как видно из пожелания долголетия в последних строках, восхваляемый является современником автора (№ 3, строка 55). Известно, что патриарх Тимофей II был до вступления на этот пост митрополитом Арбелы под именем Мār Йбсеф<sup>20</sup>. Этот церковный деятель был автором нескольких трактатов<sup>21</sup>, ему же, по мнению некоторых исследователей, приписывается авторство биографии Йабалāхи III (ум. 1317 г.)<sup>22</sup>. Однако нет никаких свидетельств того, что он писал поэтические произведения, тогда как в стихотворении прямым текстом говорится о поэтических талантах восхваляемого.

По-видимому, данная ода посвящена Габриэлу Қамсā, митрополиту Мосула, известному восточносирийскому поэту конца XIII в., участвовавшему в выборах патриарха в 1281 г. Известно, что этот церковный деятель до назначения митрополитом Мосула был монахом в знаменитом монастыре Бēt Қōқā, находящимся в Арбеле<sup>23</sup>. Монастырь был основан Мār Сабрийшō в VII в., после чего и пребывал на протяжении веков одним из основных центров восточносирийской церковной книжности. Здесь трудился в первой половине XIII в. выдающийся литератор Йōханнын бар Зō'бй. Обитель была разрушена в 1235 г. во время набега монголов, при котором, возможно, пострадал и этот писатель<sup>24</sup>. Она была восстановлена либо не очень сильно разрушена, и во второй половине XIII в. сохраняла свое значение. Патриарх Денхā I (1265–1281) был здесь монахом, а в 1281 г. монастырь посетил мо-

<sup>20</sup> Murre-van den Berg H. *The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period*. In: Jingjiao. *The Church of the East in China and Central Asia*. Collectanea Serica. Sankt Augustin, 2006, p. 393–394.

<sup>21</sup> Ibid, p. 393.

<sup>22</sup> Ibid, p. 393–394. См. также: Borbone P.G. *L'autore della "Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma"*, in: *Loquentes linguis. Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden 2006, p. 103–108.

<sup>23</sup> Baumstark A. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 323.

<sup>24</sup> Селезнев Н. Восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. – Йōханнын бар Зō'бй и его пролог к «Истолкованию Таин», in: *Puncta* 3–4 (2010), с. 9,10; Fiey J.M. *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastique et monastique du nord de l'Iraq*. Vol. 1–3. Beyrouth, [1965]. Vol. 1, p. 130–157. Разрушение монастыря описано также в знаменитом гимне о захвате монголами Кармлиша, приписываемом Гйваргйсу Варде (XIII в.) (См.: Hilgenfeld H. *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*. Leipzig, 1904, p. 21 (сир.), строфы 8–9; Borbone P.G. Due Episodi delle Relazioni Mongoli e Siri nel XIII Secolo nella Storiografia e nella Poesia Siriaca // *EVO XXXIII* (2010), p. 205–228.

Николай Селезнев, однако, считает это описание поэтическим преувеличением (см.: Селезнев, *Восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. – Йōханнын бар Зō'бй*, с. 10), что подтверждается быстрым восстановлением монастыря.

нах Марк, будущий патриарх Йабалāхā III<sup>25</sup>. Последнее упоминание о монастыре относится к 1610 г., когда он уже пришел в запустение, а монахи жили лишь в его окрестностях<sup>26</sup>.

Сохранилась чрезвычайно длинная 'ōnītā Габриēла, об этом монастыре и его подвижниках. Этот гимн стилистически близок стихотворениям ҚамҲиса: он перегружен греческими словами, редкими терминами, а синтаксис очень сложен. В гимне используются поочередно два размера: семи- и двенадцатисложный. Данная 'ōnītā, занимающая несколько десятков рукописных листов, обычно помещается в сборнике произведений ҚамҲиса, хотя в заголовке указывается авторство Габриēла<sup>27</sup>. Итальянская исследовательница Э. Брайда считает, что "the text certainly does not make pleasant reading"<sup>28</sup>. Этот гимн, представляющий собой поэтическую энциклопедию по истории монашества, никогда не изучался и не публиковался. Этому же автору приписываются и несколько четверостиший<sup>29</sup>, вошедшие в сборник ҚамҲиса, т. е. в целом можно сказать, что два этих поэта разрабатывали один и тот же стиль и, вероятно, были хорошо знакомы.

Габриēлу ҚамҲа приписываются строфы о месяцах 1297 г., а также несколько гимнов и погребальных *мадрашей*<sup>30</sup>. Строка, сообщающая, что в учении восхваляемый не мог состязаться с отцами, говорит, скорее всего, о том, что он не имел возможности получить хорошее образование (№ 3, строка 54); или же это, напротив, намек на то, что в учении он всех бесспорно превзошел. Сообщение о том, что персонаж подчиняется «сотнику амулетов» (№ 3, строка 13), т. е. монгольскому чиновнику-шаманисту, говорит о том, что стихотворение написано до 1295 г., когда Газан-хан принял ислам и началась исламизация правящей иерархии.

В конце публикуемой здесь оды так же, как в стихотворении ҚамҲиса, посвященном бар 'Эбрōйō, помещается зашифрованная разгадка для читателя, не оставляющая сомнений, о ком говорится в произведении:

ܬܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ  
ܕܡܚܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ  
ܕܡܚܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܚܬܐ

<sup>25</sup> Wilmshurst. D. *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii, 2000, p. 170.

<sup>26</sup> Ibid, p. 170.

<sup>27</sup> См., например: Trichur 25, л. 48 б.

<sup>28</sup> Braidā E. *A Poetical Adaptation of Historical sources*. In: Religious poetry in vernacular Syriac from northern Iraq (17th – 20th centuries): an anthology / ed. by Alessandro Mengozzi. With contributions by Emanuela Braidā, Simona Destefanis, Rita Saccagno and Shawqi Talia. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium; 628: Scriptores Syri; 241. Lovani, 2011, p. 111, note 5.

<sup>29</sup> См., например: Trichur 25, л. 48 б.

<sup>30</sup> Baumstark A. *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 323.

*Воля бестелесных проявляется в телесных посредством связей.  
Что же, если от сущности Необходимого Бытия<sup>31</sup> светятся они сиянием –  
Сперва потоки принимает твой ум, а затем уж все, что сотворено.  
(№ 3, строки 42–44)*

По-видимому, здесь содержится намек на имя восхваляемого, которое и представляет собой «связь телесных и бестелесных» – «ангельское» имя Габриэл. Именно этот архангел общается с Богом и передает прочим творениям то, что получает от него. И далее:

لَجَلَمَ يَمُوحِيَةً تَهْفُؤُهُمْ دِيْمُوحِيَةً :  
لُصْفِيَّةً يَتَمُوحِيَةً تَهْفُؤُهُمْ دِيْمُوحِيَةً :  
مَعْمُوحِيَةً تَهْفُؤُهُمْ دِيْمُوحِيَةً :  
تَهْفُؤُهُمْ دِيْمُوحِيَةً :  
تَهْفُؤُهُمْ دِيْمُوحِيَةً :

*Слово имени воистину оспаривает твоя деятельность –  
Язык стила почитает писанину презренной.  
Кто не слышал гласа твоих добродетелей, вопиющего в обителях!  
Или кто не слушал твоих даров старым и молодым!  
Обильно приношение твое для бедных и богатых! (№ 3, строки 45–49)*

По-видимому, имя, которому противоречит деятельность персонажа, это Қамсā («саранча»). Автор поясняет, в чем именно состоит это противоречие – восхваляемый приносит всем обильные дары.

По-видимому, два поэта-земляка, Қамйс и Габриэл Қамсā, были знакомы лично и участвовали в разработке нового, элитарного направления сирийской поэзии. Таким образом, Қамйс посвятил стихотворение литератору своего круга, который ему был близок по стилю. Это произведение является свидетельством активной литературной жизни того времени, проходившей в попытках создать сирийскую поэзию, по утонченности не уступавшую персидской и арабской.

Стихотворение, написанное Қамйсом в Ālā-Tāqе, летней резиденции ханов, в последние десятилетия XIII в.<sup>32</sup> для «развлечения монголов» (№ 6) является еще одним свидетельством этой литературной жизни. В этом произведении восхваляется вино, как это часто бывает в персидских газелях, особенно суфийского характера, где вино является символом божественной любви. Очевидно, что сирийский поэт снова взял за формальный образец жанр мусульманской поэзии. Автор последовательно подражает жанру газели, настолько, что в предпоследней строке приводит свое имя, т. е. использует обязательный для классической газели прием *taḫalluṣ*:

<sup>31</sup> Эпитет Бога.

<sup>32</sup> Taylor D. 'Your Sweet Saliva is the Living Wine', p. 48.

حَصْبُهُ دَهْنٌ دَنَاقٌ  
 لَحْدُهُ هَمْزٌ تِلْكَ هَمْزٌ  
 خُذْ سِيَّ تَسْمَعُ مَعَكُمْ  
 مَتَسَمِعُكُمْ مَعَكُمْ فَيُكَلِّمُكُمْ

*Қаміс немощный в Алā-Тāке  
 Выполнил сōгйту на сандаловом дереве,  
 Когда он был среди монголов  
 И при посещении развлекал их. (№ 6, строфа 7)*

Это стихотворение, ни разу полностью не переводившееся с сирийского, было рассмотрено в статьях Дейвида Тейлора, а также Алессандро Менгоцци. Первый исследователь предположил, что поводом к его написанию послужил трехдневный прием, организованный ханом Аргуном в честь патриарха Йабалāхи III в 1288 г. по случаю возвращения Раббан Саумы из Рима<sup>33</sup>, или же торжественная церемония поднесения даров ханом Гайхату тому же патриарху в 1291 г. Это предположение Тейлора приводит в своих работах Алессандро Менгоцци; оно также упомянуто мной в статье про оду Қаміса в честь бар 'Эбрōйō<sup>34</sup>. Большинство списков сборника Қаміс в рассматриваемом стихотворении содержит строфу:

نَحْنُ فَعْلٌ دَنَاقٌ  
 تَعْمَلُكُمْ دَنَاقٌ  
 سَبِّحْ مَدِيْنَتَهُ حَقًّا  
 مَدِيْنَةُ لَحْدِهِ مَدِيْنَةُ

*Господин такой-то, отец честный,  
 Католикос Востока!  
 Живи, превозносимый на высоты,  
 И пребывай в мире долговечно! (№ 6, строфа 6)*

Под это обобщенное, унифицированное обращение подходит любой патриарх Церкви Востока, в том числе Йабалāхā III (ум. 1317 г.). Однако в списке сборника Қаміса из собрания библиотеки Ватикана (Vat. Sir. 186, 1477 г.) первая строка этой строфы выглядит иначе: **نَحْنُ فَعْلٌ دَنَاقٌ** «Отец наш, Господин Денхā» (№ 6, строфа 6). Данную версию строки следует считать первоначальной по нескольким причинам. Во-первых, произведение было написано в конкретной ситуации, для конкретного патриарха, и в нем должно было фигурировать определенное имя, как, например, в стихотворении, посвященном Григорию бар 'Эбрōйō. Замену имени общей формулой можно считать позднейшей унификацией. Во-вторых, в варианте без имени не хватает одного

<sup>33</sup> Ibid, p. 47.

<sup>34</sup> Притула А. Д. *Қаміс бар Қардахғе*, с. 306.

слога (6 вместо 7). Таким образом, предложенная Дейвидом Тейлором датировка стихотворения<sup>35</sup> оказывается не совсем верной.

Патриарх Денхā I (1265–1281), который, по-видимому, упоминается в стихотворении, бывший ранее монахом того же монастыря Бēt Кōқā близ Арбелы, что и Габриел Қамсā<sup>36</sup>, был назначен затем митрополитом Арбелы. Он был посвящен в патриархи в Багдаде в 1265 г., однако после сильных мусульманских волнений 1268–1269 гг. в этом городе снова перебрался в Арбелу<sup>37</sup>; скончался Денхā I в 1281 г. во время посещения Багдада, где и был похоронен<sup>38</sup>. Очевидно, этот иерарх, земляк Қамйса, хорошо с ним знакомый, брал его с собой на различные торжественные мероприятия, в том числе, в ставку монгольских ханов, где тот должен был представлять восточносирийскую поэзию. Причем все годы патриаршества Денхi I укладываются в царствование Абага-хана (1265–1282 гг.), при котором и должен был проходить прием, упомянутый в стихотворении Қамйса. Если такая датировка стихотворения верна, представляется маловероятным, чтобы поэт дожил до резни арбельских христиан в 1310 г., отделенной от смерти патриарха Денхi I тремя десятилетиями.

Вполне вероятно, что западносирийскую поэтическую традицию на ханских пиршествах представлял бар 'Эбрōйō, яковитский мафриан Такрита, с которым, судя тексту оды, хорошо был знаком Қамйс<sup>39</sup>. бар 'Эбрōйō подолгу жил в Багдаде, а также в городах иранского Азербайджана: в Тебризе и, в особенности, в Мараге<sup>40</sup>.

Любопытно, что следующий после Йабалāхи III патриарх Тимофей II (1318–1332) также был ранее митрополитом Арбелы<sup>41</sup>. Таким образом, можно говорить не только об арбельском литературном круге, но и о влиятельной арбельской группе в Церкви Востока в этот период, занимавшей, по-видимому, важное место при дворе Ильханов.

1. <sup>42</sup>  
<sup>43</sup> ܬܡܚܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ  
 ܬܡܚܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ [1]  
 ܬܡܚܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ

<sup>35</sup> Taylor D. 'Your Sweet Saliva is the Living Wine', p. 47–48.

<sup>36</sup> Wilmshurst. D. *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii, 2000, p. 170 .

<sup>37</sup> Ibid, p. 184.

<sup>38</sup> Ibid, p. 184.

<sup>39</sup> Притула А. Д. *Қамйс бар Қардахē*, с. 303–317.

<sup>40</sup> Takahashi H. *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway (NJ), 2005, p. 23–25.

<sup>41</sup> Wilmshurst D. *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii, 2000, p. 184.

<sup>42</sup> В разделе винных *cōgīt*. Borg. Sir. 33, л. 253–253 б; Vat. Syr. 186, л. 231; Trichur 25, л. 80 б; Hošabbā, с. 228.

<sup>43</sup> Vat. Sir 186 ܬܡܚܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ; Trichur 25 ܬܡܚܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ



هٰهْ دَجْسَمِجْ حَلْ يُّجَلِجْ  
❖ هٰهْ يَكْ قَلْبْ لَهْمْ دَوَسْ

[2] مَعْدَنْ عَجِبْ تَجَلَنْ  
هٰهْ يَكْ حَلْ  
هٰهْ يَكْ حَلْ  
❖ لَبْ يَكْ يَكْ لَهْمْ

[3] يَكْ يَكْ حَلْ  
هٰهْ يَكْ حَلْ  
هٰهْ يَكْ حَلْ  
❖ يَكْ يَكْ حَلْ

## ДРУГОЕ

[1] У меня немощного, ум которого унесен,  
Дух обитает внутри Арбелы.  
О, любовью которого все сотворено,  
Присоедини тело к духу!

[2] Огонь жгучий в почках,  
И жжение во внутренностях.  
И днем и ночью  
Очи мои направлены на дорогу:

[3] Не случится ли встреча,  
Не окажет ли мне прием компания ваша.  
Ибо даже земля опечалилась,  
Что нет того славного вашего общения.

## 2. <sup>44</sup>

هٰهْ يَكْ حَلْ <sup>45</sup> <sup>46</sup> <sup>47</sup> <sup>48</sup> <sup>49</sup> <sup>50</sup> <sup>51</sup> <sup>52</sup> <sup>53</sup> <sup>54</sup> <sup>55</sup> <sup>56</sup> <sup>57</sup> <sup>58</sup> <sup>59</sup> <sup>60</sup> <sup>61</sup> <sup>62</sup> <sup>63</sup> <sup>64</sup> <sup>65</sup> <sup>66</sup> <sup>67</sup> <sup>68</sup> <sup>69</sup> <sup>70</sup> <sup>71</sup> <sup>72</sup> <sup>73</sup> <sup>74</sup> <sup>75</sup> <sup>76</sup> <sup>77</sup> <sup>78</sup> <sup>79</sup> <sup>80</sup> <sup>81</sup> <sup>82</sup> <sup>83</sup> <sup>84</sup> <sup>85</sup> <sup>86</sup> <sup>87</sup> <sup>88</sup> <sup>89</sup> <sup>90</sup> <sup>91</sup> <sup>92</sup> <sup>93</sup> <sup>94</sup> <sup>95</sup> <sup>96</sup> <sup>97</sup> <sup>98</sup> <sup>99</sup> <sup>100</sup> <sup>101</sup> <sup>102</sup> <sup>103</sup> <sup>104</sup> <sup>105</sup> <sup>106</sup> <sup>107</sup> <sup>108</sup> <sup>109</sup> <sup>110</sup> <sup>111</sup> <sup>112</sup> <sup>113</sup> <sup>114</sup> <sup>115</sup> <sup>116</sup> <sup>117</sup> <sup>118</sup> <sup>119</sup> <sup>120</sup> <sup>121</sup> <sup>122</sup> <sup>123</sup> <sup>124</sup> <sup>125</sup> <sup>126</sup> <sup>127</sup> <sup>128</sup> <sup>129</sup> <sup>130</sup> <sup>131</sup> <sup>132</sup> <sup>133</sup> <sup>134</sup> <sup>135</sup> <sup>136</sup> <sup>137</sup> <sup>138</sup> <sup>139</sup> <sup>140</sup> <sup>141</sup> <sup>142</sup> <sup>143</sup> <sup>144</sup> <sup>145</sup> <sup>146</sup> <sup>147</sup> <sup>148</sup> <sup>149</sup> <sup>150</sup> <sup>151</sup> <sup>152</sup> <sup>153</sup> <sup>154</sup> <sup>155</sup> <sup>156</sup> <sup>157</sup> <sup>158</sup> <sup>159</sup> <sup>160</sup> <sup>161</sup> <sup>162</sup> <sup>163</sup> <sup>164</sup> <sup>165</sup> <sup>166</sup> <sup>167</sup> <sup>168</sup> <sup>169</sup> <sup>170</sup> <sup>171</sup> <sup>172</sup> <sup>173</sup> <sup>174</sup> <sup>175</sup> <sup>176</sup> <sup>177</sup> <sup>178</sup> <sup>179</sup> <sup>180</sup> <sup>181</sup> <sup>182</sup> <sup>183</sup> <sup>184</sup> <sup>185</sup> <sup>186</sup> <sup>187</sup> <sup>188</sup> <sup>189</sup> <sup>190</sup> <sup>191</sup> <sup>192</sup> <sup>193</sup> <sup>194</sup> <sup>195</sup> <sup>196</sup> <sup>197</sup> <sup>198</sup> <sup>199</sup> <sup>200</sup> <sup>201</sup> <sup>202</sup> <sup>203</sup> <sup>204</sup> <sup>205</sup> <sup>206</sup> <sup>207</sup> <sup>208</sup> <sup>209</sup> <sup>210</sup> <sup>211</sup> <sup>212</sup> <sup>213</sup> <sup>214</sup> <sup>215</sup> <sup>216</sup> <sup>217</sup> <sup>218</sup> <sup>219</sup> <sup>220</sup> <sup>221</sup> <sup>222</sup> <sup>223</sup> <sup>224</sup> <sup>225</sup> <sup>226</sup> <sup>227</sup> <sup>228</sup> <sup>229</sup> <sup>230</sup> <sup>231</sup> <sup>232</sup> <sup>233</sup> <sup>234</sup> <sup>235</sup> <sup>236</sup> <sup>237</sup> <sup>238</sup> <sup>239</sup> <sup>240</sup> <sup>241</sup> <sup>242</sup> <sup>243</sup> <sup>244</sup> <sup>245</sup> <sup>246</sup> <sup>247</sup> <sup>248</sup> <sup>249</sup> <sup>250</sup> <sup>251</sup> <sup>252</sup> <sup>253</sup> <sup>254</sup> <sup>255</sup> <sup>256</sup> <sup>257</sup> <sup>258</sup> <sup>259</sup> <sup>260</sup> <sup>261</sup> <sup>262</sup> <sup>263</sup> <sup>264</sup> <sup>265</sup> <sup>266</sup> <sup>267</sup> <sup>268</sup> <sup>269</sup> <sup>270</sup> <sup>271</sup> <sup>272</sup> <sup>273</sup> <sup>274</sup> <sup>275</sup> <sup>276</sup> <sup>277</sup> <sup>278</sup> <sup>279</sup> <sup>280</sup> <sup>281</sup> <sup>282</sup> <sup>283</sup> <sup>284</sup> <sup>285</sup> <sup>286</sup> <sup>287</sup> <sup>288</sup> <sup>289</sup> <sup>290</sup> <sup>291</sup> <sup>292</sup> <sup>293</sup> <sup>294</sup> <sup>295</sup> <sup>296</sup> <sup>297</sup> <sup>298</sup> <sup>299</sup> <sup>300</sup> <sup>301</sup> <sup>302</sup> <sup>303</sup> <sup>304</sup> <sup>305</sup> <sup>306</sup> <sup>307</sup> <sup>308</sup> <sup>309</sup> <sup>310</sup> <sup>311</sup> <sup>312</sup> <sup>313</sup> <sup>314</sup> <sup>315</sup> <sup>316</sup> <sup>317</sup> <sup>318</sup> <sup>319</sup> <sup>320</sup> <sup>321</sup> <sup>322</sup> <sup>323</sup> <sup>324</sup> <sup>325</sup> <sup>326</sup> <sup>327</sup> <sup>328</sup> <sup>329</sup> <sup>330</sup> <sup>331</sup> <sup>332</sup> <sup>333</sup> <sup>334</sup> <sup>335</sup> <sup>336</sup> <sup>337</sup> <sup>338</sup> <sup>339</sup> <sup>340</sup> <sup>341</sup> <sup>342</sup> <sup>343</sup> <sup>344</sup> <sup>345</sup> <sup>346</sup> <sup>347</sup> <sup>348</sup> <sup>349</sup> <sup>350</sup> <sup>351</sup> <sup>352</sup> <sup>353</sup> <sup>354</sup> <sup>355</sup> <sup>356</sup> <sup>357</sup> <sup>358</sup> <sup>359</sup> <sup>360</sup> <sup>361</sup> <sup>362</sup> <sup>363</sup> <sup>364</sup> <sup>365</sup> <sup>366</sup> <sup>367</sup> <sup>368</sup> <sup>369</sup> <sup>370</sup> <sup>371</sup> <sup>372</sup> <sup>373</sup> <sup>374</sup> <sup>375</sup> <sup>376</sup> <sup>377</sup> <sup>378</sup> <sup>379</sup> <sup>380</sup> <sup>381</sup> <sup>382</sup> <sup>383</sup> <sup>384</sup> <sup>385</sup> <sup>386</sup> <sup>387</sup> <sup>388</sup> <sup>389</sup> <sup>390</sup> <sup>391</sup> <sup>392</sup> <sup>393</sup> <sup>394</sup> <sup>395</sup> <sup>396</sup> <sup>397</sup> <sup>398</sup> <sup>399</sup> <sup>400</sup> <sup>401</sup> <sup>402</sup> <sup>403</sup> <sup>404</sup> <sup>405</sup> <sup>406</sup> <sup>407</sup> <sup>408</sup> <sup>409</sup> <sup>410</sup> <sup>411</sup> <sup>412</sup> <sup>413</sup> <sup>414</sup> <sup>415</sup> <sup>416</sup> <sup>417</sup> <sup>418</sup> <sup>419</sup> <sup>420</sup> <sup>421</sup> <sup>422</sup> <sup>423</sup> <sup>424</sup> <sup>425</sup> <sup>426</sup> <sup>427</sup> <sup>428</sup> <sup>429</sup> <sup>430</sup> <sup>431</sup> <sup>432</sup> <sup>433</sup> <sup>434</sup> <sup>435</sup> <sup>436</sup> <sup>437</sup> <sup>438</sup> <sup>439</sup> <sup>440</sup> <sup>441</sup> <sup>442</sup> <sup>443</sup> <sup>444</sup> <sup>445</sup> <sup>446</sup> <sup>447</sup> <sup>448</sup> <sup>449</sup> <sup>450</sup> <sup>451</sup> <sup>452</sup> <sup>453</sup> <sup>454</sup> <sup>455</sup> <sup>456</sup> <sup>457</sup> <sup>458</sup> <sup>459</sup> <sup>460</sup> <sup>461</sup> <sup>462</sup> <sup>463</sup> <sup>464</sup> <sup>465</sup> <sup>466</sup> <sup>467</sup> <sup>468</sup> <sup>469</sup> <sup>470</sup> <sup>471</sup> <sup>472</sup> <sup>473</sup> <sup>474</sup> <sup>475</sup> <sup>476</sup> <sup>477</sup> <sup>478</sup> <sup>479</sup> <sup>480</sup> <sup>481</sup> <sup>482</sup> <sup>483</sup> <sup>484</sup> <sup>485</sup> <sup>486</sup> <sup>487</sup> <sup>488</sup> <sup>489</sup> <sup>490</sup> <sup>491</sup> <sup>492</sup> <sup>493</sup> <sup>494</sup> <sup>495</sup> <sup>496</sup> <sup>497</sup> <sup>498</sup> <sup>499</sup> <sup>500</sup> <sup>501</sup> <sup>502</sup> <sup>503</sup> <sup>504</sup> <sup>505</sup> <sup>506</sup> <sup>507</sup> <sup>508</sup> <sup>509</sup> <sup>510</sup> <sup>511</sup> <sup>512</sup> <sup>513</sup> <sup>514</sup> <sup>515</sup> <sup>516</sup> <sup>517</sup> <sup>518</sup> <sup>519</sup> <sup>520</sup> <sup>521</sup> <sup>522</sup> <sup>523</sup> <sup>524</sup> <sup>525</sup> <sup>526</sup> <sup>527</sup> <sup>528</sup> <sup>529</sup> <sup>530</sup> <sup>531</sup> <sup>532</sup> <sup>533</sup> <sup>534</sup> <sup>535</sup> <sup>536</sup> <sup>537</sup> <sup>538</sup> <sup>539</sup> <sup>540</sup> <sup>541</sup> <sup>542</sup> <sup>543</sup> <sup>544</sup> <sup>545</sup> <sup>546</sup> <sup>547</sup> <sup>548</sup> <sup>549</sup> <sup>550</sup> <sup>551</sup> <sup>552</sup> <sup>553</sup> <sup>554</sup> <sup>555</sup> <sup>556</sup> <sup>557</sup> <sup>558</sup> <sup>559</sup> <sup>560</sup> <sup>561</sup> <sup>562</sup> <sup>563</sup> <sup>564</sup> <sup>565</sup> <sup>566</sup> <sup>567</sup> <sup>568</sup> <sup>569</sup> <sup>570</sup> <sup>571</sup> <sup>572</sup> <sup>573</sup> <sup>574</sup> <sup>575</sup> <sup>576</sup> <sup>577</sup> <sup>578</sup> <sup>579</sup> <sup>580</sup> <sup>581</sup> <sup>582</sup> <sup>583</sup> <sup>584</sup> <sup>585</sup> <sup>586</sup> <sup>587</sup> <sup>588</sup> <sup>589</sup> <sup>590</sup> <sup>591</sup> <sup>592</sup> <sup>593</sup> <sup>594</sup> <sup>595</sup> <sup>596</sup> <sup>597</sup> <sup>598</sup> <sup>599</sup> <sup>600</sup> <sup>601</sup> <sup>602</sup> <sup>603</sup> <sup>604</sup> <sup>605</sup> <sup>606</sup> <sup>607</sup> <sup>608</sup> <sup>609</sup> <sup>610</sup> <sup>611</sup> <sup>612</sup> <sup>613</sup> <sup>614</sup> <sup>615</sup> <sup>616</sup> <sup>617</sup> <sup>618</sup> <sup>619</sup> <sup>620</sup> <sup>621</sup> <sup>622</sup> <sup>623</sup> <sup>624</sup> <sup>625</sup> <sup>626</sup> <sup>627</sup> <sup>628</sup> <sup>629</sup> <sup>630</sup> <sup>631</sup> <sup>632</sup> <sup>633</sup> <sup>634</sup> <sup>635</sup> <sup>636</sup> <sup>637</sup> <sup>638</sup> <sup>639</sup> <sup>640</sup> <sup>641</sup> <sup>642</sup> <sup>643</sup> <sup>644</sup> <sup>645</sup> <sup>646</sup> <sup>647</sup> <sup>648</sup> <sup>649</sup> <sup>650</sup> <sup>651</sup> <sup>652</sup> <sup>653</sup> <sup>654</sup> <sup>655</sup> <sup>656</sup> <sup>657</sup> <sup>658</sup> <sup>659</sup> <sup>660</sup> <sup>661</sup> <sup>662</sup> <sup>663</sup> <sup>664</sup> <sup>665</sup> <sup>666</sup> <sup>667</sup> <sup>668</sup> <sup>669</sup> <sup>670</sup> <sup>671</sup> <sup>672</sup> <sup>673</sup> <sup>674</sup> <sup>675</sup> <sup>676</sup> <sup>677</sup> <sup>678</sup> <sup>679</sup> <sup>680</sup> <sup>681</sup> <sup>682</sup> <sup>683</sup> <sup>684</sup> <sup>685</sup> <sup>686</sup> <sup>687</sup> <sup>688</sup> <sup>689</sup> <sup>690</sup> <sup>691</sup> <sup>692</sup> <sup>693</sup> <sup>694</sup> <sup>695</sup> <sup>696</sup> <sup>697</sup> <sup>698</sup> <sup>699</sup> <sup>700</sup> <sup>701</sup> <sup>702</sup> <sup>703</sup> <sup>704</sup> <sup>705</sup> <sup>706</sup> <sup>707</sup> <sup>708</sup> <sup>709</sup> <sup>710</sup> <sup>711</sup> <sup>712</sup> <sup>713</sup> <sup>714</sup> <sup>715</sup> <sup>716</sup> <sup>717</sup> <sup>718</sup> <sup>719</sup> <sup>720</sup> <sup>721</sup> <sup>722</sup> <sup>723</sup> <sup>724</sup> <sup>725</sup> <sup>726</sup> <sup>727</sup> <sup>728</sup> <sup>729</sup> <sup>730</sup> <sup>731</sup> <sup>732</sup> <sup>733</sup> <sup>734</sup> <sup>735</sup> <sup>736</sup> <sup>737</sup> <sup>738</sup> <sup>739</sup> <sup>740</sup> <sup>741</sup> <sup>742</sup> <sup>743</sup> <sup>744</sup> <sup>745</sup> <sup>746</sup> <sup>747</sup> <sup>748</sup> <sup>749</sup> <sup>750</sup> <sup>751</sup> <sup>752</sup> <sup>753</sup> <sup>754</sup> <sup>755</sup> <sup>756</sup> <sup>757</sup> <sup>758</sup> <sup>759</sup> <sup>760</sup> <sup>761</sup> <sup>762</sup> <sup>763</sup> <sup>764</sup> <sup>765</sup> <sup>766</sup> <sup>767</sup> <sup>768</sup> <sup>769</sup> <sup>770</sup> <sup>771</sup> <sup>772</sup> <sup>773</sup> <sup>774</sup> <sup>775</sup> <sup>776</sup> <sup>777</sup> <sup>778</sup> <sup>779</sup> <sup>780</sup> <sup>781</sup> <sup>782</sup> <sup>783</sup> <sup>784</sup> <sup>785</sup> <sup>786</sup> <sup>787</sup> <sup>788</sup> <sup>789</sup> <sup>790</sup> <sup>791</sup> <sup>792</sup> <sup>793</sup> <sup>794</sup> <sup>795</sup> <sup>796</sup> <sup>797</sup> <sup>798</sup> <sup>799</sup> <sup>800</sup> <sup>801</sup> <sup>802</sup> <sup>803</sup> <sup>804</sup> <sup>805</sup> <sup>806</sup> <sup>807</sup> <sup>808</sup> <sup>809</sup> <sup>810</sup> <sup>811</sup> <sup>812</sup> <sup>813</sup> <sup>814</sup> <sup>815</sup> <sup>816</sup> <sup>817</sup> <sup>818</sup> <sup>819</sup> <sup>820</sup> <sup>821</sup> <sup>822</sup> <sup>823</sup> <sup>824</sup> <sup>825</sup> <sup>826</sup> <sup>827</sup> <sup>828</sup> <sup>829</sup> <sup>830</sup> <sup>831</sup> <sup>832</sup> <sup>833</sup> <sup>834</sup> <sup>835</sup> <sup>836</sup> <sup>837</sup> <sup>838</sup> <sup>839</sup> <sup>840</sup> <sup>841</sup> <sup>842</sup> <sup>843</sup> <sup>844</sup> <sup>845</sup> <sup>846</sup> <sup>847</sup> <sup>848</sup> <sup>849</sup> <sup>850</sup> <sup>851</sup> <sup>852</sup> <sup>853</sup> <sup>854</sup> <sup>855</sup> <sup>856</sup> <sup>857</sup> <sup>858</sup> <sup>859</sup> <sup>860</sup> <sup>861</sup> <sup>862</sup> <sup>863</sup> <sup>864</sup> <sup>865</sup> <sup>866</sup> <sup>867</sup> <sup>868</sup> <sup>869</sup> <sup>870</sup> <sup>871</sup> <sup>872</sup> <sup>873</sup> <sup>874</sup> <sup>875</sup> <sup>876</sup> <sup>877</sup> <sup>878</sup> <sup>879</sup> <sup>880</sup> <sup>881</sup> <sup>882</sup> <sup>883</sup> <sup>884</sup> <sup>885</sup> <sup>886</sup> <sup>887</sup> <sup>888</sup> <sup>889</sup> <sup>890</sup> <sup>891</sup> <sup>892</sup> <sup>893</sup> <sup>894</sup> <sup>895</sup> <sup>896</sup> <sup>897</sup> <sup>898</sup> <sup>899</sup> <sup>900</sup> <sup>901</sup> <sup>902</sup> <sup>903</sup> <sup>904</sup> <sup>905</sup> <sup>906</sup> <sup>907</sup> <sup>908</sup> <sup>909</sup> <sup>910</sup> <sup>911</sup> <sup>912</sup> <sup>913</sup> <sup>914</sup> <sup>915</sup> <sup>916</sup> <sup>917</sup> <sup>918</sup> <sup>919</sup> <sup>920</sup> <sup>921</sup> <sup>922</sup> <sup>923</sup> <sup>924</sup> <sup>925</sup> <sup>926</sup> <sup>927</sup> <sup>928</sup> <sup>929</sup> <sup>930</sup> <sup>931</sup> <sup>932</sup> <sup>933</sup> <sup>934</sup> <sup>935</sup> <sup>936</sup> <sup>937</sup> <sup>938</sup> <sup>939</sup> <sup>940</sup> <sup>941</sup> <sup>942</sup> <sup>943</sup> <sup>944</sup> <sup>945</sup> <sup>946</sup> <sup>947</sup> <sup>948</sup> <sup>949</sup> <sup>950</sup> <sup>951</sup> <sup>952</sup> <sup>953</sup> <sup>954</sup> <sup>955</sup> <sup>956</sup> <sup>957</sup> <sup>958</sup> <sup>959</sup> <sup>960</sup> <sup>961</sup> <sup>962</sup> <sup>963</sup> <sup>964</sup> <sup>965</sup> <sup>966</sup> <sup>967</sup> <sup>968</sup> <sup>969</sup> <sup>970</sup> <sup>971</sup> <sup>972</sup> <sup>973</sup> <sup>974</sup> <sup>975</sup> <sup>976</sup> <sup>977</sup> <sup>978</sup> <sup>979</sup> <sup>980</sup> <sup>981</sup> <sup>982</sup> <sup>983</sup> <sup>984</sup> <sup>985</sup> <sup>986</sup> <sup>987</sup> <sup>988</sup> <sup>989</sup> <sup>990</sup> <sup>991</sup> <sup>992</sup> <sup>993</sup> <sup>994</sup> <sup>995</sup> <sup>996</sup> <sup>997</sup> <sup>998</sup> <sup>999</sup> <sup>1000</sup>

[1] هٰهْ يَكْ حَلْ  
[5] هٰهْ يَكْ حَلْ  
[5] هٰهْ يَكْ حَلْ

<sup>44</sup> Borg. Sir. 33, л. 178 б–179; Vat. Sir. 186, л. 148; Б III 5, л. 69–69 б; Trichur 25, л. 106–106 б; публикации: Hošabbā, с. 178; Manna, p. 326–327.

<sup>45</sup> Vat. Sir. 186, Б III 5 < <sup>46</sup> Manna, Hošabbā < <sup>47</sup> Vat. Sir 186, Manna, Hošabbā < <sup>48</sup> Trichur 25 <

<sup>46</sup> Manna, Hošabbā < <sup>47</sup> Vat. Sir 186, Manna, Hošabbā < <sup>48</sup> Trichur 25 <

<sup>47</sup> Vat. Sir 186, Manna, Hošabbā < <sup>48</sup> Trichur 25 <

تَجَلَّيْ ٤٨ سَمْعَهُ فَلَاحِظُهُ فَمَنْ يَفْقَهُ .  
 مُجْتَمِعُهُ كَجَمْعِهِ فَمَنْ يَفْقَهُ فَيَقْتَبِ .  
 [10] لَمْ يَدْرِ تَسْمَعُ أَهْلَهُ يَنْهَى هَيْلَتَهُ يَفْقَهُ .  
 دَسَمَهُ يَنْهَى يَفْقَهُ ٤٩ وَتَسْمَعُ لَمْ يَدْرِ ٥٠ فَيَقْتَبِ .  
 مَجْمُوعُهُ لَيْسَ بِمَسْمُوعٍ كَمَجْمُوعٍ يَفْقَهُ .  
 يَنْهَى هَيْلَتَهُ سَمْعَهُ فَيَقْتَبِ فَيَقْتَبِ .  
 دَجْمُوعُهُ يَلْهَى ٥١ يَجْمُوعُ يَفْقَهُ فَيَقْتَبِ .  
 [15] جَمْعُ خَلْقٍ دَجْمُوعُهُ تَنْهَى قَلْبَهُ .  
 مَجْمُوعُهُ يَنْهَى خَلْقَهُ دَلَمَسَهُ حَلَسَ قَلْبَهُ .

Приписываемое покойному ҚАМЙСУ.

О НИЗКОЙ КУЛЬТУРЕ АРБЕЛЬЦЕВ

*Господь наш, помоги мне по милости Твоей!*

1. Если арбельцы меня не знают, и отказывают мне в почете,  
 Велик я и известен в прочих городах и весях!  
 Уважает меня лишь муж, читающий писания,  
 Ибо эрудированного не любят, кроме как книжники.  
 5. Прекрасному в манерах безобразные угодить не могут.  
 Ибо темны они и тащат зори во тьму.  
 Соколов разума почитают эти кроты за мелких птах.  
 Постоянно роют они ямы товарищам своим.  
 10. Посему покрывает их стыд, и окутаны они позором.  
 Оттолкни их, душа моя, и не впадай в переживания о них!  
 Среди них есть те, что удлинняют свитки<sup>52</sup>,  
 Видал я множество начальников, обладателей плащей,  
 Покрывавших по благоразумию пред дверью мудреца лица пеплом.  
 15. Об одном прошу я сведущего: чтоб взвешивал он слова,  
 В том числе, говоря, когда они произносятся для всего собрания<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Trichur 25 تَجَلَّيْ

<sup>49</sup> Hošabbā نَحَسَّ

<sup>50</sup> Hošabbā <—

<sup>51</sup> Б III 5 خَلَسَ

<sup>52</sup> Либо: расширяют филактерии; парафраз Мф 23:5.

<sup>53</sup> Алессандро Менгоцци предлагает следующий перевод строк 15–16:

I seek among them one learned man who may seek words  
 to say: "This is enough to satiate all the guests at the banquet"  
 (Mengozi A. *The Kīāwā of Khamis bar Qardaḥe*, p. 10).

3. 54

1. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

[1] 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

[5] 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

[10] 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

[15] 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

[20] 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

54 Borg. Sir. 33, л. 179–180 б; Vat. Sir. 186, л. 149–150 б; Б III 5, л. 71 б–74 б; Trichur 25, л. 106 б–108; Hošabbā, c. 179–181.

55 Trichur 25 + ۛۛۛۛۛۛۛ; Hošabbā < ۛۛۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛۛۛ

56 Б III 5 < ۛۛۛۛۛ ... ۛۛۛۛۛ

57 Vat. Sir. 186 ۛۛۛۛۛ

58 Б III 5 ۛۛۛۛۛۛۛ

59 Trichur 25 + ۛ

60 Vat. Sir. 186, Б III 5 ۛۛۛۛۛ

61 Б III 5 ۛۛۛۛۛۛۛ

62 Б III 5 ۛۛۛۛۛ; Hošabbā ۛۛۛۛۛ

63 Hošabbā ۛۛۛۛۛ

64 Б III 5 ۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛ

65 Б III 5 ۛۛۛۛۛ

66 Borg. Sir. 33/5–14

67 Б III 5 ۛۛۛۛۛ

68 Vat. Sir. 186 ۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛ

הַמֶּלֶךְ וְהַמִּלְחָמָה<sup>69</sup> וְהַמִּלְחָמָה אֲדָמָה חֵד הַמֶּלֶךְ  
הַמֶּלֶךְ וְהַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[25] מִיָּד הַמֶּלֶךְ וְהַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
הַמֶּלֶךְ וְהַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[30] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[35] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[40] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[45] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[50] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

[55] חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה  
חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>69</sup> Vat. Sir. 186, B III 5 , Trichur 25, Hošabbā חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>70</sup> Hošabbā חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>71</sup> Vat. Sir. 186 חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>72</sup> Vat. Sir. 186; Hošabbā חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>73</sup> Hošabbā חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>74</sup> Vat. Sir. 186 חֵד הַמִּלְחָמָה

<sup>75</sup> Vat. Sir. 186 חֵד הַמִּלְחָמָה ; Hošabbā חֵד הַמִּלְחָמָה

СТИХОТВОРЕНИЕ ҚАМЫСА В ПОХВАЛУ ОДНОМУ ЛИТЕРАТОРУ

1. Расцвела Арбела от присутствия твоего, краса литераторов!  
Зажгла подобно таммузу<sup>76</sup>, вселенная на противника твоего свет книг  
Секретари и тайные советники, хозяева плащей,  
От зрелища твоего прекрасного пребывают глупыми и остаются пыльными.

5. От даров твоих обильных охватывает стыд,  
А также цветы и металлы выглядят, словно глина.  
В особенности увеличила достохвальная краса твоя в обителях обеты!  
Ибо видим мы красу твою, что в духе славы твоей высыпается на гумно.  
И слышат мои уши многочисленные слухи о твоей добродетели.

10. И хвалятся<sup>77</sup> они пред моргающими очами<sup>78</sup>.  
А сегодня, глаза мои, увидав личность твою, обильно преуспевшую,  
Подняли брови над ушами от величественного зрелища!  
Что с того, что ты живешь на земле сотника амулетов<sup>79</sup>,  
Не в силах сферы воздушные возносить ввысь ароматы!

15. А солнце небесное, воистину оно бросает взгляды на землю,  
Чтобы увидеть твою красоту, долгими взглядами похищая мгновения.  
И разве что месяцу увеличиваешь ты возможность от великолепия.  
Не менее в лике твоём света, чем у Гелиоса, приковавшего к тебе взор.  
Гермес, который книжник в этом кругу, описывающий окружности<sup>80</sup>,

20. Наблюдая за кистями твоих рук, пристыжен твоим стилем.  
И, видя стихи твои, изумляется начертанным линиям  
И в растерянности от них, ибо великие охотники запутались в их силке.  
Что с того, что в грамотах претории фигурируешь ты, если прочтешь,  
Литераторы вселенной пишут заявление о службе тебе.

25. Стило<sup>81</sup> твое побывало в лесах со львами, в водоемах.  
И множество слов испило оно, потоком затопивших горы.

<sup>76</sup> Месяц сирийского календаря, соответствующий апрелю.

<sup>77</sup> То есть слухи.

<sup>78</sup> Очевидно, здесь игра слов. **مُجَلِّفٌ** – «миг, момент», однако дословное значение – «хлопанье век». В строке поэт обыгрывает оба значения. Иными словами, «Похвастились пред очами хлопаньем век».

<sup>79</sup> Дословно: центуриона амулетов, т. е., очевидно, монгольского сотника-язычника.

<sup>80</sup> Имеется в виду планета Меркурий (сир. **ܡܪܝܬܝܢܐ** из греч. «Гермес»).

<sup>81</sup> То есть письменная трость. Здесь обыгрывается образ тростника и его «прошлой» жизни – до использования в письменном деле.

Потому теперь страшно писание его для героев!  
И походит на источник прохлады в засушливой местности,  
А также на умы ангельские и ряды бесплотных.

30. Как без размышления ловишь ты определение среди изумленных?  
И как берешь ты и возносишь ум в созерцании к упорядоченным звездам?  
Элементы ты формируешь в форму для сохранения пределов.  
В дальней сфере начертана судьба твоя диаметрами планет.  
В ближней сфере – пишет судьба твоя буквами сторон<sup>82</sup>.

35. Для выводов силлогизмов твоих добродетелей собраны категории,  
Ибо свободен от обвинений образ твой в действии и в высказываниях.  
От свойства, присущего роду нашему, удалил ты происшествие постыдное<sup>83</sup>,  
Ибо при помощи части суммировал ты для всеобщего<sup>84</sup> чуда чудесные.  
Ты личностью своей уединенной олицетворил красоты,

40. Которые не улавливаются в засаду и не ограничиваются словами риторов.  
И что если разум твой, помощник, присоединяется, *негодую на них* —<sup>85</sup>  
Воля бестелесных проявляется в телесных посредством связей.  
Что же, если от сущности Необходимого Бытия<sup>86</sup> светятся они сиянием –  
Сперва потоки принимает твой ум, а затем уж все, что сотворено.

45. Слово имени воистину оспаривает твоя деятельность –  
Язык стила почитает писанину презренной.  
Кто не слышал гласа твоих добродетелей, вопиющего в обителях!  
Или кто не слушал твоих даров старым и молодым!  
Обильно приношение твое для бедных и богатых!

50. И высока слава твоя среди эмиров и нищих.  
Природой своей снискал ты красоты неотразимые.  
И, естественно, не может прополка удалить силу ее.  
От отцов твоих увеличил и унаследовал ты обычаи совершенных,  
Ибо в учении не смог бы ты состязаться с ними.

55. Пребывай вечно здоровым, собранным, хранимым от нечистот!  
И веки веков имя доблестей твоих можно будет прочесть!

<sup>82</sup> То есть в космосе судьба его пишется светилами, а в ближней сфере – его писаниями.

<sup>83</sup> То есть грехопадение прародителей.

<sup>84</sup> *حَمَلْتَنِي* (حَمَلْتَنِي) также имеет значение «католикос, патриарх». Таким образом, здесь, очевидно, игра слов. Восхваляемый про помощи части, т. е. своей паствы, совершил для патриархов чуда.

<sup>85</sup> Смысл не ясен.

<sup>86</sup> Эпитет Бога.

4.87

<sup>89</sup> 𐎧𐏁𐎡𐏂 𐎠𐎫𐎢𐏁𐎥 𐎭𐎣𐎶 𐎧𐏁𐎡𐏂 \* <sup>88</sup> 𐎧𐏁𐎡𐏂

- [1] لِمِصْرَتَيْ جِيعِ حَقْلَتَيْ .  
لِ تَكْبِ لِدْ جُسْتَجِي .  
تَنْدَمَه 90 لِبْ كَنْدَ وَتَكْبِ .  
مِصْرَتَيْ كِسْمَه قَسَمَ ❖
- [2] فُحْمَتَيْ جَفَقَتَا فَا جَعَلَتَا .  
مَلِكَتَا لَمِصْرَتَيْ دِلَتَا .  
مَلِكَتَا لَنْدَمَتَا جِ جِ قَسَمَتَا .  
جُسْتَجِي وَفَلَقَلِي قَسَمَ ❖
- [3] مِصْرَتَا 91 فَا دِكْ جِيغِي .  
جُسْتَجِي لَمِصْرَتَا مَكَم .  
مِصْرَتَا لَمِصْرَتَا تَمِصْرَتَا قَسَمَتَا .  
قَسَمَتَا تَجَلَمَه قَسَمَتَا ❖
- [4] جِيعَتَا جُسَمَتَا دَنْدَمَتَا .  
مِصْرَتَا دَمِصْرَتَا دُجِصْرَتَا .  
دُجِصْرَتَا عَمَلَتَا مِصْرَتَا .  
جِ مِصْرَتَا لَمِصْرَتَا قَسَمَتَا ❖
- [5] مِصْرَتَا دِلَتَا بِي قَسَمَتَا .  
بِي مِصْرَتَا جِ دِلَتَا .  
مِصْرَتَا قَسَمَتَا تَجَلَمَتَا قَسَمَتَا .  
قَسَمَتَا قَسَمَتَا لَمِصْرَتَا قَسَمَتَا ❖
- [6] مِصْرَتَا لَمِصْرَتَا دِلَمَتَا جِ قَسَمَتَا .  
دِلَمَتَا تَمِصْرَتَا مِصْرَتَا دِلَمَتَا .  
مِصْرَتَا جِلَمَتَا تَمِصْرَتَا .  
مِصْرَتَا تَمِصْرَتَا قَسَمَتَا ❖
- [7] مِصْرَتَا مِصْرَتَا مِصْرَتَا .  
مِصْرَتَا مِصْرَتَا مِصْرَتَا 92 .

<sup>87</sup> В разделе винных *cošūm*. Borg. Sir. 33, л. 246–247; Vat. Sir. 186, л. 235–236; Trichur 25, л. 66 б – 67; издания: Hošabbā, с. 189; Manna, p. 329–330.

88 Hoshabba ಹೊಳಾಬ

<sup>89</sup> Vat. Sir. 186 **ܡܢܢܐ ܢܚܝܝܢ**; Manna **ܡܢܢܐ ܢܚܝܝܢ** ܕܥܕ

<sup>90</sup> Vat. Sir. 186 am 264b.

<sup>91</sup> Hošabbā 𐎧𐎠𐎧𐎠

<sup>92</sup> Vat. Sir. 186 ١٨٦

منع عني سقبتك تن .  
 ❖ دتس سقبتك سقبتك

[8] من سقبتك سقبتك دتس .  
 دتس<sup>93</sup> سقبتك سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك .  
 ❖ من سقبتك سقبتك

[9] من دتس سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك .  
 ❖ من سقبتك سقبتك

[10] من سقبتك سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك<sup>94</sup> .  
 من سقبتك سقبتك<sup>95</sup> .  
 ❖ من سقبتك سقبتك

[11] من<sup>96</sup> دتس سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك .  
 من سقبتك سقبتك .  
 ❖ من سقبتك سقبتك

## ДРУГОЕ

### Сочинил его *Kāmīc* на смерть своего сына

[1] Искать тебя промеж почек  
 Не перестают помыслы мои.  
 Хоть ты плод моих внутренностей,  
 Свиданья с тобой ищет моя душа.

[2] А дыхание зари, обдувающее,  
 Пробудило пожар сердечный.  
 А глаз землю слезами  
 Орошает и встречи с тобой жаждет.

<sup>93</sup> Trichur 25 سقبتك

<sup>94</sup> Hošabbā سقبتك

<sup>95</sup> Hošabbā سقبتك

<sup>96</sup> Borg. Sir. 33 سقبتك



[3] Разум мой, которым владеешь ты,  
Помыслы его возносятся ввысь.  
И, когда теряет он сущность свою в любви к тебе,  
Дух пленен поиском тебя.

[4] Живость человеческой жизни  
И свет луны и солнца  
И небесной сферы, движущихся,  
Прекрасен от твоей личности.

[5] И от красы твоей взял взаймы  
Нисан<sup>97</sup>, рассеяв ее по степи.  
А вот бутоны на головках цветов  
Обдают ароматом бесплодную пустыню.

[6] И, хоть презрела твой цвет  
Роза, устыдилась, покраснела и превратилась в шафран<sup>98</sup>.  
Соцветие ее цветет на сорняке  
И в огне закипает.

[7] Завитки твоего волоса ночь  
Продлевают над утомленной скудостью.  
И за годы считаются часы,  
Когда свидание с тобой откладывается.

[8] А из луков твоих бровей –  
Стрелы ресниц, выбивающие глаза.  
И остались сердца пронзенными,  
А острия их [стрел] не затупились.

[9] Зубы, подобные жемчужинам,  
Под рубинами губ  
Облагородят яичным потоком  
Его слюны всякое огрубевшее сердце.

[10] Краса твоя – одежда твоя, украшение.  
Разум твой дал тебе основание.  
Еще более убран он будет в умашения,  
И рубаху<sup>99</sup>, и брошь яркую.

<sup>97</sup> Весенний месяц, соответствующий апрелю.

<sup>98</sup> Шафран относится к семейству ирисовых, его цветы обычно сиреневого цвета.

<sup>99</sup> جِلْبَاب – одеяние наполовину из льна, наполовину из шерсти.

[11] Сердце, не утружденное любовью к тебе  
И не поспешающее на поиски твои,  
Мертвым почитается среди сведущих.  
От него требую я вздоха!

5.<sup>100</sup>

ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[1] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ<sup>101</sup>

[2] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[3] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[4] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[5] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[6] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[7] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[8] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[9] ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ . ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ  
❖ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

<sup>100</sup> В разделе винных *sōgūt*. Borg. Sir. 33, л. 255 6–256; Trichur 25, л. 85–86; Hošabbā, с. 192–194.

<sup>101</sup> Hošabbā + (в каждой строфе) ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܡ

[illegible]

[11] ५. चरित्रम् नृपः । स हि नृपः ।  
नृपः नृपः । नृपः नृपः ।  
॥ ५ ॥

[12] אֶלְעָזָר מִיָּדָיו . וַהֲקֵצָה מִן  
מִכְלָו דָּתָם מִיָּדָיו . בְּנֵיהֶם<sup>102</sup> אֶל זֶה  
אֶחָד מִבְּנֵי תַנְחֻם

[13]  $\tau$  ۾ ڏسڻ تـجربو ۽ ۽ ڄاڻ ڄاڻڻ  
 ڄاڻ ۾ ڄاڻ ڄاڻڻ ۽ ڄاڻڻ ڄاڻڻ  
 ❖ ۽ ڄاڻ ڄاڻڻ

[14]  $\sim$   $\text{فقدت له علم}$ . مع بفتح هـ  
بضم فاء 103  $\text{هالكت}$ . لخدمته بضم خاء  
 $\diamond \text{شعير مذهب تهذيب}$

[15] ه هه هه هه هه . هه هه هه هه  
هه هه هه هه . هه هه هه هه  
❖ هه هه هه هه

[16] ۛ ۛۛۛ ۛ ۛۛۛ . ۛۛۛ ۛۛۛۛۛ  
ۛۛۛۛۛ ۛ ۛۛۛۛۛ . ۛۛۛ ۛ ۛۛۛ  
ۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛۛ

[17]  $\mathcal{A}$  ۽  $\mathcal{B}$  ۾ ڪجهه ٻڌڻ. ڪجهه ٻڌڻ ۽ ڪجهه ٻڌڻ  
 ۽ ڪجهه ٻڌڻ ۽ ڪجهه ٻڌڻ. ڪجهه ٻڌڻ ۽ ڪجهه ٻڌڻ  
 ۽ ڪجهه ٻڌڻ ۽ ڪجهه ٻڌڻ.

[18]  $\kappa$  ን ንግዲ ዓለም ስለዚ፡ ማርኬት ናይ ኢትዮጵያ፡  
 ማርኬት ናይ ኢትዮጵያ፡ ዕቅድ ንግድ  
 ❖ መገዝ መገዝ

[illegible]

[20] ذ زيس تھبھ . ه قذہ کس دسبھ  
تھبھس دھ تھبھ . ل قذہ دھ تھبھ  
❖ مھ مھ تھبھ

[illegible]

102 Hošabbā 𐎧𐎡𐎧𐎢𐎠

<sup>103</sup> Hošabbā 𐎧𐏁𐎡𐎹

[22]  $\Delta$  كُذِبَ لِبَنِيهِ . هَبْنَاهُ كِسْفًا  
مُزَيَّنًّا وَمَا لِي فَعَلًا . ذُكِرَ اسْمُ الْبَنِيَّةِ  
هَلْ كُذِبَ عَمَلُهُ

## ДРУГОЕ, О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Алаф: О, ты, человек,  
Слабый и немощный!  
Хоть есть у него душа,  
Червь по нему ползает.  
Господи, будь ему утешением!

2. Бет: Видимая тварь  
В нем запечатлена явно.  
А та, что невидима –  
В нем сокрыта сокровенно.  
Господи, будь ему утешением!

4. Далат: Велико величие твое! —  
Свидетельствует его жизнь.  
Презренна презренность твоя! —  
Вопиет его смерть!  
Господи, будь ему утешением!

6. Вав: И солнце сияет ему,  
И луна служит ему.  
И звезды работают ему!  
А смерть пожирает его!  
Господи, будь ему утешением!

7. Зайн: Он поет сладко.  
Он радуется радостно.  
И плачет жалобно,  
И говорит жестоко.  
Господи, будь ему утешением!

8. Хет: Сон – радость его,  
А также продление дней его.  
Тяжки ноши его  
И легки падения его.  
Господи, будь ему утешением!

9. Тет: Заблуждается знание его  
Вслед за похотьми.  
И не помнит он конца своего,  
Что место его в могиле.  
Господи, будь ему утешением!

10. Йод: Море работает на него.  
И суша покорена им.  
А земля скрывает его,  
А шеол<sup>104</sup> уничтожает его.  
Господи, будь ему утешением!

11. Каф: Все есть у него.  
И совсем ничего нет у него.  
И даже собственная его душа  
Не оставлена ему.  
Господи, будь ему утешением!

12. Ламад: Часы и времена  
И мгновения он считает,  
А часа, в который отбывает,  
И какой он, не разумеет.  
Господи, будь ему утешением!

13. Мим: Сколь мил он при жизни!  
Сколь славен его образ!  
Сколь мерзок он при смерти,  
И мерзка его мерзость!  
Господи, будь ему утешением!

<sup>104</sup> Преисподняя.

14. Нун: Душа его не умолкает  
От страсти и помысла  
И днем и ночью,  
Вплоть до исхода его.  
Господи, будь ему утешением!

15. Семкат: Откладывает он сокровища,  
На времена и дни,  
А сам достается в удел  
Червю и тле.  
Господи, будь ему утешением!

16. 'Э: Бежит он от смерти,  
А она – в доме его.  
И ниже желчного пузыря,  
И под одеянием.  
Господи, будь ему утешением!

17. Пе: Узда его во рту у коня,  
Намордник его на пасти у льва.  
А его уводят в плен,  
И нет ему избавления.  
Господи, будь ему утешением!

18. Саде: Он охотится на лань,  
Покоряет слона,  
Приручает верблюда,  
Но падает, как беспомощный.  
Господи, будь ему утешением!

19. Коф: Он убивает леопарда  
И связывает ястреба,  
Но вот отправляется, уводимый,  
Как бык с ярмом.  
Господи, будь ему утешением!

20. Реш: Аромат его приятен,  
И облик его мил.  
По исходе же из мира  
Не отличается он от мерзких.  
Господи, будь ему утешением!

21. Шин: Красив его образ,  
И прекрасно его строение.  
Но горька его смерть,  
А славно его воскресение!  
Господи, будь ему утешением!

22. Тав: Приди, Господи, ему на подмогу!  
И обнови его ветхость,  
И возвысь его низость –  
Того, кто произнесет сие!  
А тебе, Господи, слава!

6. 105

١٠٦. **عَلَّامٌ ذُو الْعَرْشِ الْمُبْدِي** . **الْخَلْقِ الْإِلهُ الْقَدِيمُ** . **الْقَدِيمُ** .

[1] سقّوڭ مېھسەر دۆمە  
 ۋەجىت تەشەببۇس  
 مەدەنەت ھەم ئىجتىمائىي دۆلەت  
 تەشەببۇس

[illegible]

[3] 109 لَمَّا كَانَتْ هُدُودُهُمْ  
 وَكُلُّهُمْ فِي سَفَرٍ  
 فَأَوْفَىٰ بِوَعْدِهِمْ فِي سَفَرٍ  
 فَتَوَلَّىٰ وَكَانَ الْحَصْبُ يَسْمَعُ سُرْسُورَهُمْ

[4] חל דגמא מדיס תיבז  
זיפ טו תדעז דיסיבז<sup>110</sup>

<sup>105</sup> В разделе винных *coḡim*. Borg. Sir. 33, л. 243 б–244; Vat. Sir. 186, л. 234 б; Trichur 25, л. 64 б; Hošabbā, с. 205.

<sup>106</sup> Hošabbā < 𐎧𐎶𐎵𐎠𐎢𐎡𐎹 ... 𐎧𐎶𐎵

107 Trichur 25

<sup>108</sup> Vat. Sir. 186 < строфа 2; + строфа 5.

<sup>109</sup> Vat. Sir. 186 строфы 3~4.

<sup>110</sup> Trichur 25, Hošabbā 𐤠𐤏𐤁𐤁𐤁

[7]  $\text{حبيب دهنه تانگه}$   
 $\text{لحد هالیه خله هله}$   
 $\text{خج هج هج هج هج}$   
 $\text{هسته هسه هسه هسه}$

ДРУГОЕ, О ТАИНСТВЕ ЛУЧЕЗАРНОМ, СПАСШЕМ БРЕННЫХ

1. Гости высшего пира  
И участники того веселья!  
Приблизьтесь, возьмите залог жизни  
В чаше освящающей!

2. Вот кровь Сына Девы,  
Исторгнутая копьем над Голгофой,  
О которой<sup>116</sup> пророчествовали пророки,  
Что она поистине отрада сердцу.

3. Цвет ее подобен рубинам,  
И она годится юношам и старикам.  
Тюрки и ромеи<sup>117</sup>  
Любят ее единодушно.

<sup>111</sup> Trichur 25, Hošabbā مَحَبَّة

<sup>112</sup> Vat. Sir. 186 – строфа 5.

<sup>113</sup> Borg. Sir. 33, Trichur 25, Hošabbā ܡܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ

<sup>114</sup> Vat. Sir. 186 + строфа 2.

<sup>115</sup> Hošabbā ܚܫܒܒܐ

<sup>116</sup> Либо: о котором (т. е. о сыне).

<sup>117</sup> То есть византийцы, хотя, возможно, и «римляне», т. е. западные европейцы.



4. Всякий пьющий от нее,  
Даже если он на кончике калама<sup>118</sup>,  
Стирает она долги его,  
И прощаются через нее все прегрешения.

5. Вот я сладостью твоей вести опьянен,  
И желаю упиться ею.  
Даже если я не достоин этого,  
Удостой меня по любви Твоей сподобиться.

6. Господин Денх̣ā, отец честный,  
Католикос Востока!  
Живи, превозносимый на высоты,  
И пребывай в мире долговечно!

7. Қамґс немощный в *Ал̣ā-Ṭāqe*  
Выполнил *сб̣ғйт̣у* на сандаловом дереве,  
Когда он был среди монголов  
И при посещении развлекал их.

<sup>118</sup> То есть письменной трости; иными словами, если его имя занесено в список должников.

ГЕОРГИЙ, АРХИЕПИСКОП ДАМАССКИЙ:  
САМОЗВАНЧЕСКАЯ ИНТРИГА В ИСТОРИИ ОТНОШЕНИЙ  
МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ И СВЯТОГО ПРЕСТОЛА  
В СЕРЕДИНЕ XVI в.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Н. П. ЛИХАЧЕВА; С ПРИЛОЖЕНИЕМ ФРАГМЕНТА  
«АННАЛОВ» СТЕФАНА АД-ДУВАЙХИ В ПЕРЕВОДЕ С. А. ФРАНЦУЗОВА)<sup>1</sup>

В обширной и ценной рукописной коллекции, собранной академиком Николаем Петровичем Лихачевым (1862–1936), есть немало документов, которые представляют собой не только ценные образцы западной и восточной палеографии, но и важнейшие исторические свидетельства, способные пролить свет на некоторые малоизвестные факты, в частности, из истории Церкви. Такими документами, волею случая оказавшимися в Санкт-Петербурге, являются письмо маронитского патриарха Антиохии Петра (Моисея ал-‘Акка́ри) (1524–1567) римскому папе Пию IV (1559–1565) от 2 сентября 1561 г. и приложенные к нему сопроводительные записки, составленные от лица патриаршего посланника Георгия, названного в документах архиепископом Дамасским. Целью настоящей статьи является публикация этих документов с добавлением текста и перевода некоторых непосредственно связанных с ними прежде опубликованных материалов, а также попытка реконструировать на основании известных и доступных нам источников некоторые факты, связанные с пребыванием посланника маронитского патриарха при папском дворе, и последовавшие за этим события.

1. ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ  
И СВЯТОГО ПРЕСТОЛА В XII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в.

Маронитская Церковь первой из Восточнокатолических Церквей на Ближнем Востоке признала юрисдикцию Святого Престола. Источники, как маронитские, так и западноевропейские, относят установление связей маронитов с папством ко времени вскоре после образования государств крестоносцев в Палестине и Сирии. Маронитский епископ Кипра Гавриил Ибн ал-Қила’й († ок. 1516) в письме патриарху Симеону ал-Ҳадасй (1492–1524) от 1494 г. упоминает о посольстве Готфрида

<sup>1</sup> Авторы выражают сердечную признательность за консультации и помощь Вал.В. Полосину, А. В. Чирковой, Е. Н. Мещерской, о. Иосифу Мукарзелю, А. М. Хаджилира, П. Дж. Борбоне, В. Перино, о. Григорию Приходько и А. Ю. Никифоровой, а также сотрудникам Института Варбурга (Лондон). Мы выражаем особую благодарность С. А. Французову, чей перевод включен в данную статью.

Бульонского к римскому папе вскоре после образования Иерусалимского королевства и о присоединившихся к нему посланниках маронитского патриарха Иосифа ал-Джирджисй (1100–1120), впервые получивших от папы крест и митру<sup>2</sup>. Б. Дау, ссылаясь на списки маронитских патриархов XVII–XVIII вв., добавляет к этому сообщению некоторые детали, которые, скорее всего, представляют анахроническую ошибку. Так, он пишет, что Готфрид отправил посольство к папе Урбану II (1088–1099) после того, как он был коронован как король Иерусалима, и к его посольству присоединились посланники патриарха Иосифа ал-Джирджисй<sup>3</sup>. Здесь следует отметить, что, во-первых, первым коронованным королем Иерусалима был не Готфрид, а его преемник Балдуин I (1100–1118); во-вторых, Урбан II, по-видимому, уже умер к тому времени, когда патриархом маронитов стал Иосиф, и на папском престоле в это время находился Пасхалий II (1099–1118). Кроме того, Вильгельм Тирский сообщает, что именно Балдуин I отправил посольство к папе Пасхалию II с целью получить подтверждение права Иерусалимской Церкви на все уже завоеванные территории и те, что будут завоеваны королем Иерусалима. В ответ папа выпустил ряд посланий, адресованных самому Балдуину, а также латинским патриархам Иерусалима и Антиохии, Гибелину (1107–1112) и Бернарду (1100–1135), в которых подтверждал это право<sup>4</sup>. Таким образом, если маронитский патриарх Иосиф действительно отправил своих эмиссаров к папе, то, по-видимому, они присоединились к посольству короля Балдуина I.

Хронист и историк Маронитской Церкви патриарх Стефан ад-Дувайхй (1630–1704, патр. с 1670), ссылаясь на Ибн ал-Қилā'й, сообщает о письмах, отправленных папой Иннокентием II (араб. زخيا, сир. ܙܚܝܐ) патриарху Григорию I, и о встрече маронитского духовенства с кардиналом Вильгельмом в 1131 г.<sup>5</sup>. Возможно, Вильгельм, о котором идет речь, – это кардинал-епископ Палестины, избранный в 1122 г., который в условиях схизмы между Анаклетом II, впоследствии объявленным антипапой, и Иннокентием II поддерживал последнего, сначала приняв участие в его избрании, а затем выступая в роли папского легата<sup>6</sup>.

По свидетельству Вильгельма Тирского, в 1181 г. состоялась встреча делегации маронитских церковных иерархов во главе с патриархом (вероятно, Петром) с Аймериком (лат. Aimericus), латинским патриархом Антиохии, во время кото-

<sup>2</sup> См. также: *Dib P. History of the Maronite Church*. Detroit; Beirut, 1971. P. 59; об авторе письма см.: *Moukarzel J. Gabriel Ibn al-Qilā'ī (ca. 1516): approche biographique et étude du corpus*. Kaslik, 2007.

<sup>3</sup> *Dau B. Religious, Cultural and Political History of the Maronites*. S/l, 1984. P. 235.

<sup>4</sup> *Guillelmus Tyrensis. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* (далее: *Guil. Tyr.*) XI, 28; *Guillaume de Tyr. Chronique* / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1986. (Corpus Christianorum, Cont. Med. LXIII). P. 536–541.

<sup>5</sup> *Ad-Dwaihī S., patr. Ta'riḥ al-azminat, 1095–1699* / Ed. F. Taoutel // *Al-Mashriq* 44 (1950). Beyrouth, 1951. P. 38 (на араб. яз.); *Dib. History of the Maronite Church*. P. 59.

<sup>6</sup> *The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary. Pope Callistus II (1119–1124). Consistory of December 1122 (VII)*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1122.htm#Guillaume>.

рой марониты приняли исповедание веры Католической Церкви, отказавшись от прежних христологических заблуждений (Вильгельм прямо пишет о распространении монофелитства и моноэнергизма в их среде), и подтвердили свою верность Риму<sup>7</sup>. Нужно отметить, что ни документ 1181 г. (если он и был составлен), ни письма 1131 г., никогда не публиковались и, по всей вероятности, не сохранились.

В 1215 г. патриарх Иеремия ал-‘Амшйй (1199–1230) первым из предстоятелей Маронитской Церкви посетил Рим и принял участие в IV Латеранском соборе, открытом Иннокентием III (1198–1216) 11 ноября 1215 г.; его титул, «*Patriarcha seu primas Maronitarum*», присутствует в списках участников собора<sup>8</sup>. Стефан ад-Дувайхй приводит некоторые дополнительные сведения о визите патриарха в Рим: папа Иннокентий III утвердил его патриархом на антиохийский престол, но не наделил его паллиумом, потому что послал его прежде, чем патриарх прибыл в Рим, – следовательно, практика наделения паллиумом маронитских патриархов сложилась ранее описываемых событий. Затем папа благословил патриарха и выдал ему буллу, после чего тот покинул Рим и отбыл в Ливанские горы<sup>9</sup>. Булла «*Quia Divinae Sapientiae*», в которой папа признавал законность статуса маронитских патриархов Антиохии и формально утвердил их право на ношение паллиума, датирована 3 января 1215 г. Однако если учесть, что она была выпущена после завершения работы собора, то, вероятно, фактическая дата ее составления – январь 1216 г.<sup>10</sup>. Булла также ознаменовала начало латинизации маронитского церковного обряда. Последующие римские понтифики при утверждении прав маронитских патриархов неоднократно вновь посылали им копию буллы Иннокентия III или ссылались на нее в своих посланиях (как, например, папа Григорий XIII (1572–1585) в письме патриарху Михаилу-Петру ар-Риззй (1567–1581), от 17 марта 1577 г.)<sup>11</sup>. С XIII в. контакты между двумя церквями приобрели регулярный характер, что выражалось в посещении маронитов папскими легатами, среди которых вплоть до второй половины XVI в. преобладали францисканцы, а затем – иезуиты, и в переписке маронитских предстоятелей с папами, многочисленные свидетельства которой сохранились как в Ватиканском секретном архиве и Ватиканской библиотеке, так и в библиотеке маронитской патриархии в Бкерке.

<sup>7</sup> *Guil. Tyr.* XXII, 9 (8); *Guillaume de Tyr. Chronique* (Corpus Christianorum, Cont. Med. LXIII A). P. 1018; *Nairon de Baine F.* Essai sur les Maronites: leur origine, leur nom et leur religion / Ed. P. Naaman. Kaslik, 2006. P. 67–68; см. также: *Crawford R.W.* William of Tyre and the Maronites // *Speculum*. Vol. 30. 1955. P. 222–228; *Dau.* History of the Maronites. P. 236.

<sup>8</sup> *Luchaire A.* Un document retrouvé // *Journal des savants*. Paris, 1905. Vol. 3 (n.s.). P. 557–568; *Assemani J. S.* Series Chronologica Patriarchorum Antiochiae. Romae, 1881. P. 36–37; *Dau.* History of the Maronites. P. 236–237.

<sup>9</sup> *Ad-Dwaihi.* Ta’rīḥ al-azminat. P. 103.

<sup>10</sup> *Anaissi T.* Bullarium Maronitarum, complectens bullas, brevias, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Romanis pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa. Romae, 1911. P. 2–6. Об отнесении буллы к 1216 г. см.: *Nairon de Baine.* Essai sur les Maronites. P. 101. Note 189.

<sup>11</sup> *Anaissi.* Bullarium Maronitarum. P. 70–72.

Вопрос о маронитах и других восточных христианах рассматривался на заключительных сессиях Ферраро-Флорентийского собора, состоявшихся в Латеране. В результате 7 августа 1445 г. Евгений IV (1431–1447) выпустил буллу «Benedictus sit Deus», обращенную к «халдеям» (представителям Церкви Востока) и маронитам Кипра, в которой сообщается о миссии папского легата Андрея, архиепископа Колосского (лат. Colocensis), на Кипр, во время которой он выявил христологические заблуждения кипрских ассирийцев – приверженцев учения Нестория, и маронитов, следовавших Макарию Антиохийскому, «утверждавшему во Христе одну божественную волю и [одно] действие»<sup>12</sup>. Макарий, титулярный патриарх Антиохии (ок. 656–681, фактически пребывал в Константинополе), предстает в данном случае как ересиарх и основной выразитель монофелитства и моноэнергизма вследствие того, что во время диспута с папскими легатами на VI Вселенском соборе 680–681 гг. именно он отстаивал доктрину о единой воле и едином действии, которая категорически противоречила формулировкам, содержащимся в послании папы Агафона (678–681), и в конечном счете была осуждена собором. Сам Макарий был предан анафеме, низложен и уже после смерти папы Агафона был отправлен в Рим с некоторыми своими учениками для вынесения приговора новым папой Львом II (682–683)<sup>13</sup>.

Апостольским легатом на Кипре в этот период был Андрей Хрисоверг (ум. 1451) – грек по происхождению, член доминиканского ордена, латинский архиепископ Родоса (также именуемый в документах архиепископом Колосским), с 1447 г. – архиепископ Никосии. Будучи активным сторонником унии с восточными церквями, он возглавил ряд апостольских дипломатических миссий и был папским нунцием при императоре Иоанне VIII Палеологе, а также принимал деятельное участие в работе Базельского и Ферраро-Флорентийского соборов<sup>14</sup>. После подписания унии с Греческой Церковью Андрей отбыл на Кипр с целью ознакомить иерархов восточных церквей с решениями собора и склонить к унии с Римом тех, кто еще не признал верховную власть папы. Во время этого визита легат, видимо, не обнаружил у представителей кипрского диоцеза Маронитской Церкви официальных документов, подтверждающих признание ими верховной

<sup>12</sup> *Anaissi*. Bullarium Maronitarum. P. 14–16; *Mansi J. D.* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Paris, 1901. T. 31, supplementum. Col. 1755–1758; см. также: <http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum17.htm>.

<sup>13</sup> *Картауев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 441. *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 AD. Crestwood (NY), 1989. P. 371–373.

<sup>14</sup> *Le Quien M.* Oriens Christianus. Vol. 3. Col. 1051–1053; *Жаворонков П. И.* Андрей Хрисоверг // Православная энциклопедия. Т. 2. М., С. 291. Примечательно, что в английском переводе постановлений Базельского и Ферраро-Флорентийского соборов, выполненном Н. Таннером, папский легат, осуществлявший миссию на Кипре, ошибочно назван «Andrew, archbishop of Kalocsa» – по-видимому, переводчик спутал Андрея Хрисоверга с Андреа деи Бенци да Гуальдо († 1437), архиепископом Калочи в Венгрии (1413–1418); <http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum17.htm>

власти Святого Престола и отказ от монофелитских положений Макария Антиохийского. В итоге, на последнем заседании собора Исаак, епископ египетского города Минии, представитель главы маронитов Кипра епископа Библоса Илии, от его имени принял католическое исповедание веры, также как и иерарх Церкви Востока архиепископ Тарса Тимофей, в результате чего Евгением IV была выпущена булла «*Benedictus sit Deus*», ознаменовавшая воссоединение этих общин с Католической Церковью<sup>15</sup>. Несколько ранее, в ходе 13 сессии собора, проходившей в Латеране, Евгений IV также выпустил буллу «*Multa et admirabilia*» от 30 сентября 1444 г. о воссоединении с яковитами – представителями Сирийской Православной Церкви, которые названы здесь сирийцами, в то время как понятие «яковиты» применяется в документах собора лишь в отношении коптов (булла «*Cantate Domino*» от 4 февраля 1442 г., косвенно упоминаемая в послании Пия IV патриарху Моисею-Петру)<sup>16</sup>.

В 1444 г. буллой Евгения IV был учрежден Апостольский комиссариат маронитов, друзов и сирийцев – постоянное представительство Святого Престола в Сирии – и утверждена должность апостольского комиссара<sup>17</sup>. Кроме того, XV и XVI вв. были ознаменованы целым рядом папских миссий к маронитам с целью прояснения некоторых догматических и дисциплинарных вопросов, а также для введения элементов латинской практики в маронитское богослужение, таких как способ приготовления мира (лат. *chrisma*) и др. Папским миссионером сначала в Иерусалиме и Святой Земле, затем в Ливанских горах (с 1442 г.), а также апостольским комиссаром был фламандец по происхождению монах-францисканец Грифон. Именно с его именем связывалось окончательное обращение маронитов в католическую веру, а его просветительская и строительная деятельность широко освещаются в маронитской историографии<sup>18</sup>. В понтификат Льва X (1513–1521) к маронитам дважды приезжали папские миссионеры Джан-Франческо да Потенца (1514, 1515), Франческо да Риети (1514) и Франческо Суриано (1515)<sup>19</sup>. Именно при Льве X переписка папы с маронитским патриархом была наиболее интенсивной, и особенно широко известна одна из булл этого периода, «*Cunctarum orbis Ecclesiarum*», выпущенная 23 июля 1515 г. по завершении миссии Франческо

<sup>15</sup> *Gill J.* The Council of Florence. Cambridge, 1959. P. 336–337; *Mansi.* Sacrorum Conciliorum. T. 31 (2). Col. 1755–1757.

<sup>16</sup> *Mansi.* Sacrorum Conciliorum. T. 31 (2). Col. 1752–1755. Часто в литературе неверно указывается, что булла была выпущена в ноябре, тогда как латинский текст буллы говорит: «*Datum Laterani in publica sessione synodali anno incarnationis dominicae 1444 pridie Kalendas Octobris*».

<sup>17</sup> *Dib.* History of the Maronite Church. P. 69.

<sup>18</sup> О длительном пребывании брата Грифона среди маронитов и о его визитах в Рим с посланиями маронитских патриархов повествует Стефан ад-Дувайх. См.: *Moussa M.* The Maronites in History. Syracuse; N.Y., 1986. P. 233–236; *Dib.* History of the Maronite Church. P. 69–71.

<sup>19</sup> Франческо Суриано также известен как автор описания Ближнего Востока, в котором упоминает, в частности, о своей миссии к маронитам, см.: *Suriano F.* Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente / Ed. G. Golubovich. Milano, 1900. P. LIX, 71.

Суриано, в которой папа подтверждал приверженность маронитов католической вере, а их Церковь названа «розой среди терний» – это выражение затем многократно повторяется маронитскими историками<sup>20</sup>.

К XVI в. установилась практика, по которой при восшествии на престол маронитского патриарха (а в некоторых случаях и при избрании нового папы) патриарх отправлял в Рим со своим посланником письмо с изъявлением покорности, а ответная папская булла подтверждала союз маронитов с Римом, полномочия и статус патриарха, кроме того, патриарху отправлялся паллиум (подробнее о нем см. ниже) и иногда, в качестве ценного подарка, богослужебные облачения. Образец именно такого послания маронитского патриарха с изъявлением послушания сохранился в коллекции Н. П. Лихачева.

## 2. ИСТОРИЯ ПАТРИАРШЕГО ПОСОЛЬСТВА В РИМ 1561–1562 ГГ. В «АННАЛАХ» СТЕФАНА АД-ДУВАЙХЙ.

Моисей Са'ада ал-'Аккārī (موسى سعادة العكاري) вступил на патриарший престол в 1524 г. после смерти своего предшественника Симеона ал-Хадасй. Как все маронитские предстоятели он принял титул патриарха Антиохии и традиционное имя апостола Петра, по преданию, первого епископа Антиохии. В силу ряда обстоятельств ему не удалось получить паллиум вскоре после своего вступления на престол, что в конечном счете привело к тем событиям, свидетельством которых являются наши документы. Единственным нарративным источником, в котором описывается история патриаршего посольства в Рим в 1561–1562 гг. и связанной с ним мистификации, являются «Анналы» патриарха Стефана ад-Дувайхй (описание приводится под 1561 г.). «Анналы» (букв. «История времен», араб. تاريخ الأزمنة) – важнейший источник по истории Маронитской Церкви вплоть до конца XVII в. (в некоторых рукописях повествование доходит до начала XVIII в.). Автор широко использовал доступные ему документы маронитских патриархов и прочие связанные с ними материалы, и зачастую приводимые им сведения о предшествующем периоде подтверждаются данными первичных источников. «Анналы» известны в нескольких редакциях: так, одна из них начинается повествование с VII в., вторая – со времени Первого крестового похода (1094 и 1095 гг.). Точное количество рукописей «Анналов» неизвестно, к началу XX в. их насчитывалось до 140. Подготовка критического издания в последние десятилетия выявила 25 основных рукописей на арабском языке, большинство из которых написано на каршуни (сирийским письмом), и по крайней мере две признаны автографами ад-Дувайхй. Основные хранилища – Ватиканская библиотека, библиотека маронитской патриархии в Бкерке и др.<sup>21</sup>. На данный мо-

<sup>20</sup> Anaissi. Bullarium Maronitarum. P. 46–47.

<sup>21</sup> Rizk K. Pour une édition des Annales de Douaihi // L'Histoire syriaque / Ed. M. Debié. Paris, 2009. (Études syriaques, 6). P. 179–195.

мент критическое издание еще не подготовлено, и в нашем распоряжении есть первое и наиболее полное издание «Анналов» Ф. Таутеля, опирающееся, главным образом, на рукопись 1787 г. из библиотеки Университета св. Иосифа (Сан-Жозеф) в Бейруте (№ 1496) и охватывающее период с 1095 по 1699 г.<sup>22</sup> Именно это издание использовано в нашей работе. Кроме того, единственный маронитский автор XX в., который со ссылкой на «Анналы» вкратце приводит описание истории патриаршего посланника Георгия – это Петр Диб (1881–1965), первый маронитский епископ Каира, автор очерка по истории Маронитской Церкви<sup>23</sup>.

С целью введения в суть дела, в данном параграфе мы приведем пересказ повествования ад-Дувайхй, но о его связи с первоисточниками, рассматриваемыми в данной статье, будет сказано ниже. Предыстория событий 1561–1562 гг., по ад-Дувайхй, такова: вскоре после своего избрания патриарх Моисей отправил к папе Клименту VII (1523–1534) своего посланника архиепископа Антония с целью получить от папы утверждение и паллиум. Но в пути посланник подвергся нападению пиратов, и патриаршие письма были утрачены. И хотя переписка между патриархом и папой осуществлялась в дальнейшем через иерусалимских монахов и купцов, никто из маронитов не рисковал вновь отправиться в Рим, и патриарх не имел паллиума и официального утверждения в течение 36 лет. Наконец, в 1561 г. патриарх получил известие о том, что некий священник Георгий ал-Қубрусй (букв. «кипрский, киприот») готов отправиться в Рим, так как владеет «языком франков». Под выражением *اللغة الفرنجية*, скорее всего, здесь понимается собственно *lingua franca* – язык международного общения, распространенный в восточном Средиземноморье со времени крестовых походов, в основе которого лежал итальянский.

В результате Георгий был наделен полномочиями патриаршего посланника, и патриарх отправил с ним в Рим письмо с изъявлением послушания и сообщением о легитимности его избрания, подписанное архипастырями Маронитской Церкви и старейшинами из народа маронитов (букв. «общины»). Патриарх также сообщал папе о неправомерном отчуждении части маронитской собственности на Кипре латинским архиепископом Левкосии. Кроме того, Пию IV были отправлены шесть булл, адресованных его предшественниками маронитским патриархам, – в послании содержалась просьба выслать нынешнему патриарху подобную буллу с подтверждением его полномочий, а также паллиум. В повествовании ад-Дувайхй два раза встречается слово درع (рубаха, также – кольчуга, панцырь)<sup>24</sup>, которое, исходя из контекста, должно обозначать паллиум – в Католической Церкви часть литургического облачения папы, митрополитов и патриархов Восточно-Католических Церквей, символизирующая их верховную власть в пределах Церкви или

<sup>22</sup> *Ad-Dwaihi*. Ta' rīḥ al-azminat. P. ١ – ٢.

<sup>23</sup> *Dib*. History of the Maronite Church. P. 99. Очерк П. Диб был впервые опубликован как энциклопедическая статья: *Dib P. Les Maronites // Dictionnaire de théologie catholique*. T. 10. Paris, 1928. Col. 59–60 (правление Моисея ал-'Аккārй).

<sup>24</sup> *Dozy R. Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*. Amsterdam, 1845. P. 176–177.



митрополии. Поскольку паллиум надевается через голову, то на наш взгляд, термин *درع* может обозначать именно этот священный предмет, хотя другие случаи употребления слова в данном значении нам на сегодняшний день не известны.

По прибытии в Рим в 1562 г. Георгий воспользовался тем, что у него были при себе чистые листы с оттиском печати Моисея-Петра, которые он мог использовать в путешествии, и сфабриковал письмо от имени патриарха, в котором якобы сообщал о том, что Георгий ал-Хаднāй, архиепископ Сирии, скончался, и просил поставить себя на вакантную кафедру, посвятив в сан архиепископа; кроме того, он просил папу направить его для участия в Тридентском соборе.

В ответ на письма папа предоставил патриарху паллиум и документы с утверждением его полномочий и индульгенцией для народа маронитов, а также буллу, в которой требовал, чтобы никто не притеснял маронитов и не претендовал на их собственность – ни частную, ни переданную в пользу Церкви (*вакф*); а также отправил полный набор (по-видимому, облачений) для совершения таинств. Что касается просьб, выраженных Георгием в сфальсифицированном им письме, то папа распорядился в его пользу и повелел поставить его архиепископом, но отказал ему в участии в Тридентском соборе по той причине, что Георгий «не сведущ в латинском языке и не красноречив в итальянском».

После того, как Георгий покинул Рим, он отправился на Кипр, где узнал о кончине местного епископа Франсиско<sup>25</sup>, и самовольно заняв его место, продолжал жить там в довольствии, не обращаясь к патриарху и используя в своих целях облачения (видимо, в том числе и паллиум), полученные от папы. Сведения о предательстве Георгия дошли до патриарха, находившегося в это время в Иерусалиме, приблизительно через два года. Повествование ад-Дувайхй заканчивается сообщением о том, что в октябре 1564 г. патриарх направил папе письмо с благодарностью и извещением об обмане, совершенном Георгием<sup>26</sup>.

Источниками ад-Дувайхй в данном случае, вероятно, были доступные ему копии оригинального послания патриарха и общины, кроме того, он мог видеть ответную буллу Пия IV, которую он цитирует в своем повествовании. Что же касается сфабрикованного письма Георгия, то, как будет показано ниже, его содержание не вполне соответствует тому, как представляет его себе и описывает ад-Дувайхй.

### 3. МАРОНИТСКИЕ ДОКУМЕНТЫ 1561–1562 гг.

из собрания Н.П. Лихачева: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Документы, связанные с посольством маронитского патриарха Моисея-Петра ал-‘Аккārй к папе Пию IV, происходящие из коллекции Н. П. Лихачева, ныне хра-

<sup>25</sup> Этого маронитского епископа ад-Дувайхй упоминает также под 1552 г.: *Ad-Dwaihī. Ta’rīḥ al-azminat*. P. 260; см. также: *Beraud S. Liste des prélats maronites ayant exercé les fonctions épiscopales dans l’île de Chypre depuis 1340 à 1970* // *Κυπριακαὶ σπουδαί*. Т. 34. Λευκωσία, 1970. Р. 14.

<sup>26</sup> *Ad-Dwaihī. Ta’rīḥ al-azminat*. P. 263–264.

нятся в собрании Института восточных рукописей РАН (Сир. 38, 9 л.). Сведения об их происхождении весьма скудны: согласно записям, сделанным Ю. Я. Перепелкиным со слов Н. П. Лихачева и содержащим обзор экспонатов его коллекции, письмо маронитского патриарха Петра было приобретено в Риме у антиквара до Первой мировой войны<sup>27</sup>. Один из документов (л. 6–7) представляет собой «обложку» с записями коллекционера и/или антиквара, в его правом нижнем углу имеется запись карандашом: № 15. Возможно, со временем удастся установить, у кого из антикваров и когда именно Н. П. Лихачев приобрел эти документы. В Институт востоковедения АН СССР (ныне ИВР РАН) они поступили в 1938 г., после ликвидации и расформирования Института книги, документа и письма АН СССР. Их описание содержится в «Каталоге сирийских рукописей Ленинграда» Н. В. Пигулевской, которая, ссылаясь на П. Дибя, ярко излагает историю, связанную с делом Георгия лжеархиепископа Дамасского и фальсификацией послания патриарха<sup>28</sup>.

Папка с документами содержит письмо маронитского патриарха к папе в латинском переводе (л. 3v–4v; 28,3 × 21 см), сирийскую транскрипцию итальянского текста устного обращения патриаршего посланника Георгия, названного архиепископом Дамасским, к папе (л. 1r; 28,3 × 21 см), собственно итальянский текст обращения (л. 5г; 28,7 × 21 см), записку Иосифа Ассемани, главного священника города Триполи в Сирии, на итальянском языке (л. 8г; 26,4 × 18,8 см), записку коллекционера или антиквара на итальянском языке, в которой утверждается, что среди настоящих документов содержится автограф итальянского поэта и переводчика Аннибале Каро (1507–1566) (зачеркнуто карандашом); на этом же листе имеется краткое описание содержания посланий, также на итальянском языке (л. 6г; 32,5 × 22 см); в папку вложена записка на русском языке с кратким описанием документов.

Все документы написаны на бумаге итальянского производства с филигранями. Письмо патриарха, а также оба варианта устного обращения посланника (л. 1, 3–5) выполнены на бумаге верже с хорошо различимыми вержерами и понтюзо и филигранью в виде геральдической лилии в одинарном или двойном круге; все листы изначально были склеены вместе. На документах представлены два типа филигрании с изображением геральдической лилии; весьма близкие им образцы были обнаружены среди писем римских пап и кардиналов французским королям XVI–XVII вв. из собрания автографов РНБ (коллекция П. П. Дубровского), а также среди писем Пия IV из собрания западноевропейской секции Архива СПбИИ РАН (коллекция Н. П. Лихачева). Однако об идентичности филиграней говорить нельзя, так как все они имеют свои особенности: различаются их очертания и размеры, их положение относительно понтюзо, а также верхнего и нижнего края листа. Это говорит о том, что каждый из имеющихся у нас листов изготавливался индивидуально, при этом расположение струн, натянутых на раму-понтюзо и форма филигрании несколько изменялись.

<sup>27</sup> СПбФА РАН, ф. 246, оп. 2, д. 136, л. 110.

<sup>28</sup> Пигулевская Н.В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда. М., 1960 (Палестинский сборник. 6 (69)). С. 138–139.

Тип 1. Геральдическая лилия с заостренным основанием и ромбовидным средним лепестком в одинарном круге, филигрань наложена на понтюзо и разделена им пополам.

а) Сир. 38, л. 1 (половина folio), сирийская транскрипция обращения Георгия (размер листа  $28,3 \times 21$  см; размер филигрании  $3,2 \times 3,2$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,8 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,3 см; средний лепесток лилии касается круга, основание отстоит от круга на 2 мм; количество понтюзо на листе: 7, филигрань наложена на 5 понтюзо слева).

б) Сир. 38, л. 3–4 (folio), письмо патриарха Моисея-Петра Пию IV от 2 сентября 1561 г. (размер листа в сложенном виде  $28,3 \times 21$  см; лист развернут на  $180^\circ$ ; размер филигрании  $3,2 \times 3,3$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,8 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,3 см; средний лепесток лилии касается круга, основание отстоит от круга на 2 мм; количество понтюзо на листе: 15, филигрань наложена на 5 понтюзо слева).

в) РНБ, авт. 44, № 31, л. 60–61 (folio), письмо кардинала Алессандро Фарнезе (1520–1589, кард. с 1534 г.)<sup>29</sup> королю Франции Карлу IX от 26 ноября 1561 г., Рим (размер листа в сложенном виде  $28,4 \times 20,6$  см; лист развернут на  $180^\circ$ ; размер филигрании  $3,6 \times 3,5$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,2 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,6 см; основание и средний лепесток лилии отстоят от круга на 3 мм; количество понтюзо: 17, филигрань наложена на 12 понтюзо слева)<sup>30</sup>.

г) РНБ, авт. 86, № 45, л. 109–110 (folio), письмо кардинала Филибера Бабу де ла Бурдзьера (1513–1570, кард. с 1561 г.)<sup>31</sup> королю Карлу IX от 7 октября 1563 г., Рим (размер листа в сложенном виде  $28,1 \times 21$  см; размер филигрании  $3,3 \times 3,5$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,3 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,5 см; основание и средний лепесток лилии отстоят от круга на 2 мм, боковые лепестки отстоят от круга на 6 мм; количество понтюзо: 17, филигрань наложена на 6 понтюзо слева).

д) Архив СПБИН РАН, ЗЕС, колл. 41, карт. 564, № 1 (folio, текст расположен вертикально), письмо Пия IV от 22 мая 1561 г., Рим (размер листа  $39 \times 28,4$  см; лист развернут на  $90^\circ$ ; размер филигрании  $3,2 \times 3,2$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,7 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,5 см; лилия основанием касается

<sup>29</sup> О нем см. <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1534.htm#Farnese>

<sup>30</sup> Ср.: Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1: Исследование и описание филиграний. С. 355–356. № 3052; Ч. 3: Альбом снимков. Табл. CDXIV; Likhachev's Watermarks. An English-Language Version. Amsterdam, 1994. (Monumenta chartae papuaceae historiam illustrantia, XV). Vol. 1. P. 141. № 3052; Vol. 2. Pl. 137 (изображение искажено, диаметр филигрании 3,6 см).

<sup>31</sup> О нем см. <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1561.htm#Babou>

круга, средний лепесток отстоит от круга на 1,5 мм; количество понтюзо: 14, филигрань наложена на 11 понтюзо слева).

Тип 2. Геральдическая лилия с небольшим заострением в основании и закругленным средним лепестком в двойном круге, филигрань наложена на понтюзо и разделена им пополам.

а) Сир. 38, л. 2–5 (folio, сложенный пополам), итальянский текст обращения Георгия (размер листа в сложенном виде  $28 \times 21$  см; размер филигрании  $3,6 \times 3,8$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12 см; расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,4 см; заострением основания и средним лепестком лилия касается круга; количество понтюзо: 15, филигрань наложена на 11 понтюзо слева).

б) РНБ, авт. 44, № 3, л. 5–6 (folio, сложенный пополам), письмо Пия IV королю Карлу IX от 8 ноября 1562 г. (размер листа в сложенном виде  $27,8 \times 20,3$  см; лист развернут на  $180^\circ$ ; размер филигрании  $3,2 \times 3,8$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,4 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,2 см; заострением основания и средним лепестком лилия касается круга; количество понтюзо: 15 (?), филигрань наложена на 5 понтюзо слева)<sup>32</sup>.

с) РНБ, авт. 86, № 26, л. 65–68 (два folio), письмо кардинала Филибера Бабу де ла Бурдезьера королю Карлу IX от 5 сентября 1562 г., Рим. Л. 66–67 (folio, размер листа в сложенном виде  $28,5 \times 21$  см; размер филигрании  $3,8 \times 3,8$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,3 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,4 см; основание и средний лепесток лилии касаются круга, боковые лепестки отстоят от круга на 3 мм; количество понтюзо: 15, филигрань наложена на 5 понтюзо слева). Л. 65–68 (folio, размер листа в сложенном виде  $28,4 \times 21,5$  см; лист развернут на  $180^\circ$ ; размер филигрании  $3,8 \times 3,8$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней точки филигрании 12,5 см, расстояние от нижней точки филигрании до нижнего края листа 12,1 см; основание и средний лепесток лилии касаются круга, боковые лепестки отстоят от круга на 3 мм; количество понтюзо: 15, филигрань наложена на 5 понтюзо слева).

Подобная филигрань – геральдическая лилия с заостренным основанием и ромбовидным средним лепестком в двойном круге обнаружена в собрании РНБ на бумаге, содержащей письмо Пия IV королеве Екатерине Медичи от 28 сентября 1562 г. (РНБ, авт. 44, колл. П. П. Дубровского, № 2, л. 3–4) (folio, сложенный пополам, размер листа в сложенном виде  $28,4 \times 21$  см; лист развернут на  $180^\circ$ ; размер филигрании  $3,6 \times 3,7$  см; расстояние от верхнего края листа до верхней

<sup>32</sup> Лихачев Н. П. Палеографическое значение. Ч. 1. С. 356. № 3055; Ч. 3. Табл. CDXIV; Likhachev's Watermarks. Vol. 1. P. 141. № 3055; Vol. 2. Pl. 137 (изображение искажено, диаметр филигрании 3,8 см).

точки филиграни 12,3 см; расстояние от нижней точки филиграни до нижнего края листа 12,5 см; заострением основания и средним лепестком лилия касается круга; количество понтюзо: 15, филигрань наложена на 11 понтюзо слева).

Таким образом, можно предположить, что бумага, на которой выполнены маронитские документы из коллекции Н. П. Лихачева, происходит из канцелярии Пия IV; примечательно также, что многие документы, написанные на бумаге с филигранью в виде геральдической лилии в круге, относятся к 1561–1563 гг., хотя в данном случае филигрань не может выступать как датирующий признак для бумаги и документов.

#### 4. УСТНОЕ ОБРАЩЕНИЕ ПАТРИАРШЕГО ПОСЛАННИКА ГЕОРГИЯ К ПИЮ IV: ИТАЛЬЯНСКИЙ ТЕКСТ И СИРИЙСКАЯ ТРАНСКРИПЦИЯ

Прежде чем дать характеристику собственно письма патриарха, мы обратимся к двум практически идентичным запискам на итальянском языке (одна из них представляет собой транскрипцию, выполненную западносирийской графикой), сопровождающим письмо. Записки написаны от лица Георгия, архиепископа Дамасского, и содержат текст устного обращения посланника патриарха к вновь избранному папе Пию IV. В обращении содержится изъятие покорности Святому Престолу от имени патриарха и народа маронитов и признание папы наместником Христа на земле.

Поскольку Георгий, как видно из неточной транскрипции, не владел итальянским языком, речь была составлена и продиктована ему другим лицом. Таким образом, если сирийская записка (условное обозначение, которое мы будем использовать и далее) представляет собой автограф Георгия, то итальянская, по-видимому, написана самим автором текста. При этом есть основания полагать, что записка с сирийской транскрипцией предшествует собственно итальянской по времени составления. Так, в сирийской записке на верхнем поле присутствует уточняющее приложение «Arciuesc[ou] di Damasco per gratia di V[ostra] S[anti]tà» (архиепископа Дамасского милостью Вашего Святейшества), добавленное между словами «me» (меня) и «suo oratore» (своего посланника) уже после ее составления. В итальянской записке эти слова включены в основной текст, хотя, по-видимому, они отсутствовали в черновом варианте записки, который не сохранился. Эта вставка чрезвычайно важна в контексте самозванческой интриги, задуманной патриаршим посланником. Кроме того, из различий следует отметить выражение «alla Santità Vostra» (Вашему Святейшеству) с искаженным порядком слов, в сирийской транскрипции добавленное между «che ... io presti» (дабы ... я принес) и «la debita ... obedientia» (уверение в надлежащем ... повиновении) и отсутствующее в итальянской записке. Транскрипция некоторых итальянских слов выполнена некорректно: «conservi» и «lungamente» написаны в два слова: حَسْبَ، مُعْ؛ слово «Dio» сильно искажено — ܕܝܘܐ. Из этого можно сделать вывод, что Георгий имел лишь общее представление о содержании записки, отнюдь не понимая смысла каждого слова. Это

ставит под сомнение сведения о владении им как итальянским языком, так и *lingua franca*, в основе которого также лежал итальянский, и совпадает с характеристикой, данной Георгию Пием IV в его ответной булле: «не знает латинского языка и в итальянском недостаточно сведущ» (см. ниже).

Сирийская записка написана письмом сертō, или так называемым «яковитским» письмом, с использованием сложной западносирийской вокализации, сочетающей надстрочные знаки на основе греческих гласных и точечные обозначения над и под буквой. В ее тексте можно отметить целый ряд особенностей и некоторые закономерности транскрипции отдельных фонем и целых слов латинского и итальянского языков средствами сирийского алфавита<sup>33</sup>. Но прежде всего, следует указать, что сирийская транскрипция передает типично итальянское произношение, которое зачастую отличается от латинского написания, которого придерживалась папская канцелярия в этот период.

К середине XVI в. в разговорном итальянском языке полугласный (глайд) *w* частично был заменен согласным щелевым *v*, хотя на письме в данном документе они не различаются и обозначаются буквой *u* (наряду с гласным *u*); исключения составляют лишь слова «*vostra*» и «*vicario*» (ср. это слово в латинском письме патриарха Моисея-Петра ниже), которые начинаются с прописной буквы, и вследствие этого сложно установить, использована здесь *V* или *U*. Обе фонемы, как в начале, так и в середине слова, передаются буквой ܐ (*vicario* – ܐܘܝܟܐܪܝܐ; *vicenza* – ܐܝܨܢܥܐ), которая в классическом сирийском служит для передачи смычного *p*, а также, в поствокальной позиции, щелевого *p̄/f* (МФА). Эта же буква передает собственно звук *f* (*feliciti* – ܐܦܠܝܨܝܬܝܐ). Глухой смычный *p* в данном случае передается буквой ܐ, в классическом сирийском служащей для обозначения звонкого смычного *b* или его аллофона – щелевого *b̄/v* (МФА). Нужно отметить, что если в классическом сирийском в словах греческого происхождения смычный *p* передается соответствующей буквой ܐ, то в арабском, где эта фонема отсутствует, она передается буквой ب [b]. В данной транскрипции слово *patriarca* (сир. ܐܦܬܪܝܚܐ, араб. بطريرك / بطرك, каршуни ܐܦܬܪܝܚܐ) передано как ܐܦܬܪܝܚܐ, а имя *Pietro* (сир. ܦܝܬܪܝܐ / ܦܝܬܪܝܐ, араб. بطرس, каршуни ܦܝܬܪܝܐ) – ܦܝܬܪܝܐ. Эта черта как и некоторые другие, в частности, транскрипция греческого топонима *Antiochia* (сир. ܐܢܬܝܘܚܝܐ, араб. أنطاكية) – ܐܢܬܝܘܚܝܐ с буквой ܐ [h] на конце (ср. транскрипцию *padre* – ܦܕܪܝܐ), наводят на мысль, что особенности западносирийского диалекта, распространенного в маронитской среде в этот период, сложились под влиянием арабского языка, и данная транскрипция отчасти близка каршуни в его узком понимании как устоявшейся формы сирийской транскрипции арабского текста. Но если употреблять термин

<sup>33</sup> Приводимый ниже обзор не учитывает всех лингвистических тонкостей и служит лишь для иллюстрации сочетания индоевропейского языка с семитским алфавитом. Транскрипция сирийских фонем, а также специальные термины сирийской грамматики приводятся по работе: Лезов С. В. Классический сирийский язык // Языки мира. Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 571–577; в отдельных случаях также использованы знаки транскрипции международного фонетического алфавита (МФА).

каршуни в более широком смысле, понимая под ним систему передачи любого иностранного языка средствами сирийского письма, то наш документ сам может рассматриваться как редкий образец итальянского каршуни.

В передаче смычных есть некоторые закономерности, равно как и исключения: глухой *t* в начале и в середине слова всегда передается буквой ܬ [t] и [t / θ (МФА)] (tutta – ܬܘܬܐ), но в словах греческого происхождения, как правило, ему соответствует эмфатический ܬܐ [tʰ] (Cristo – ܕܢܝܫܬܐ). Звонкий *d* в начале и в середине слова передается соответствующей буквой ܕ [d] и [d / ð (МФА)]; исключения составляют лишь слова «debita» – ܕܒܝܬܐ и «obedientia» – ܕܥܒܕܝܬܐ (по-видимому, здесь сказались особенности произношения). Сирийская ܕ [k] и [k / x (МФА)] передает как глухой *k* (come – ܕܡܥܐ), так и звонкий *g* (gratia – ܕܡܥܐܐܢܐ); ܕ соответствует буквосочетанию *qu* [kw] (questa – ܕܡܥܥܬܐ).

Интересен также способ передачи аффрикат. Так фонеме *dʒ* (на письме – *g* перед гласным *i*) соответствует буквосочетание ܕܝ (seruigio – ܫܪܘܝܝܝܐ). Аффриката *ts* передается этим же сочетанием в тех случаях, когда на письме использована *t* перед гласным *i* (creatione – ܕܝܥܪܝܝܬܐ); либо буквой ܨ (z в классическом сирийском), если в итальянском тексте использована *z* (guerenga – ܨܐܢܐ). По-видимому, буква *z* в этот период соответствовала свистящему *z* скорее, чем аффрикате *ts* (как в современном итальянском произношении). В связи с этим важно отметить, что буква *s* в интервокальной позиции также передается сирийской ܣ (inteso – ܣܝܬܐ), во всех остальных случаях – сирийской ܫ [s]. Фонема *fʃ* (на письме – *s* перед гласным *i*) передана буквосочетанием ܫܝ (feliciissima – ܫܝܠܝܬܝܡܐ); а в слове *bascio* сочетанию звуков *ʃi* соответствует сирийская ܫܝ [ʃ] (ܫܝܠܝܬܝܡܐ), при этом нужно отметить, что в современном литературном итальянском языке глагол «baciare» содержит фонему *fʃ*.

В большинстве слов (*alla*, *beatissimo*, *offerendole*, *tutti* и др.) удвоенный согласный не передается на письме, что вполне характерно для классического сирийского языка, где удвоение корневого согласного в интервокальной позиции после краткого гласного может обозначаться диакритическим знаком *quššāyā* (точка над буквой), который, тем не менее, зачастую опускается; в нашем тексте исключение составляет лишь слово «terra» – ܬܪܐܐ.

Но если в передаче консонантов в данной транскрипции прослеживаются закономерности, то в вокализации исключений гораздо больше. Как отмечалось выше, для передачи гласных используется комбинация двух систем огласовки – точечной (заимствованной из восточносирийской традиции в несколько измененном виде) и буквенной (над- или подстрочные знаки, восходящие к буквам греческого алфавита); подобное смешанное использование двух систем вокализации является обычным для поздней западносирийской рукописной традиции<sup>34</sup>. В основном, огласовка соответствует вокализму западносирийского диалекта: так знак *zqāpā* ܐ / ܐ (о в западносирийском произношении) передает гласный *o*, хотя в некоторых случаях он также используется для передачи *u* (*adunque* – ܐܕܘܢܩܐ).

<sup>34</sup> О комбинированной вокализации в западносирийской традиции см.: Nöldeke T. Compendious Syriac Grammar. London, 1904. P. 8.

или е (anche – ܐܢܚܝܬܐ); при этом знак ܥܫܥܫܐ ܥܝܐ также в большинстве случаев передает и (suo – ܫܘܐ), а знак ܪܒܥܫܐ ܥܝܐ – е (piedi – ܡܬܐܝܬܐ). *Ptāḥā* ܥܝܐ (а в обоих сирийских диалектах) передает а, за исключением транскрипции, явившейся результатом нечеткого произношения (inteso – ܐܢܬܐ). *Hbāṣā* ܥܝܐ передает і, исключение составляют одинаково переданные артикли *le* и *li* – ܠܐ.

В некоторых случаях при передаче гласных помимо соответствующей огласовки или вместо нее использованы *matres lectionis* ܠ, ܐ, ܐ (например, *debīta* – ܕܒܝܬܐ, Maroniti – ܡܪܘܢܝܬܐ, *signore* – ܫܝܢܝܪܐ); в некоторых случаях они передают ударный гласный (*così* – ܩܫܝܐ), но чаще всего закономерность в их употреблении отсутствует. Так, в разных формах (ед. ч. и мн. ч.) одного и того же слова гласный может быть передан различно: *esso* – ܐܝܫܐ, *essi* – ܐܝܫܐ.

Целый ряд слов не имеет огласовки – это церковные титулы и имена собственные греческого происхождения, которые приводятся в специфической транскрипции: *patriarca*, *Antiochia* (см. выше), а иногда – без транскрипции, в написании, характерном для сирийского языка или каршунитского: *arcieuescouo* – ܐܪܥܝܥܝܥܝܫܘܘܐ.

Кроме того, обращает на себя внимание транскрипция имени *Giesù* – ܓܝܥܝܫܘܐ, первую фонему которого *dʒ* переписчик, видимо, неточно разобрал со слуха и передал как *g* [t], хотя можно было бы ожидать, что он приблизит написание имени Иисус к его семитской форме (например, сир. ܝܫܘܥ). Таковы вкратце особенности сирийской транскрипции речи на итальянском языке, которую Георгий, посланник патриарха, должен был произнести во время папской аудиенции.

## 5. ПИСЬМО ПАТРИАРХА МОИСЕЯ-ПЕТРА АЛ-‘АККАРЬ ПИУ IV.

### 5.1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ. ЗАПИСКА ИОСИФА АССЕМАНИ

Документ, который мы условно называем письмом патриарха Моисея-Петра, фактически таковым не является. Это латинский перевод, выполненный Иоанном-Баптистом Эфиопом (*Joannus Baptista Aethiops*), сфабрикованного патриаршим посланником Георгием письма Пиу IV от имени патриарха маронитов. Возможно, документ, происходящий из коллекции Н. П. Лихачева, является лишь копией перевода, так как уместно предположить, что подлинник перевода вместе с оригинальным текстом письма хранится в Ватиканском архиве<sup>35</sup>. Кроме того, оригинальный экземпляр документа из папской канцелярии, скорее всего, должен был бы содержать собственноручную подпись переводчика, а также пометки нотариусов.

Оригинальное письмо патриарха Моисея-Петра ал-‘Аккарь, по-видимому, было составлено 2 сентября 1561 г. в монастыре Қаннубин (сир. ܡܢܚܝܐ / ܡܢܚܝܐ, араб. قنوبين) в Вадй Қадйшā (Северный Ливан)<sup>36</sup>, который служил резиденци-

<sup>35</sup> При работе над статьей у нас не было возможности ознакомиться с документами из Ватиканского секретного архива, что предполагается как следующий этап исследования.

<sup>36</sup> Полное название монастыря – монастырь Богоматери Қаннубин; очевидно, его название (ср. lat. *Coenobium*) восходит к греч. κοινὸβιον – киновия, общежительный монастырь.



ей маронитским патриархам с 1440 г., когда прежняя резиденция патриарха, монастырь Майфўк (сир. *ܡܝܬܦܘܟ*, араб. *ميفوق*) (ныне деревня в районе Джебейль, Горный Ливан), был разрушен мамлюками, и вплоть до патриаршества Иосифа VIII Петра Хубайш (1823–1845), который основал двойную резиденцию, летнюю в деревне Дймāн близ Вāдй Кāдйшā, и зимнюю – в Бкерке (Бкиркй) в 16 км к северу от Бейрута. Мы не знаем точно, было ли письмо изначально написано на сирийском языке или арабском языке в форме каршуни, которая была широко широко распространена в маронитской среде в XVI в. Об этом свидетельствует, например, письмо патриарха Михаила-Петра ар-Риззй папе Григорию XIII от 20 апреля 1578 г., основной текст которого написан на каршуни, а обращение – по-сирийски<sup>37</sup>. Кроме того, как показано выше, сирийская транскрипция итальянского текста обращения Георгия имеет некоторые черты каршуни.

Единственное свидетельство в данном случае представлено запиской, приложенной к письму и написанной главным священником (*arciprete*) из Триполи Иосифом Ассемани (ас-Сам'āни), в которой указывается, что автор записки видел сирийский оригинал письма патриарха Пию IV, и что латинский перевод письма точно соответствует сирийскому оригиналу (интересно отметить, что для обозначения языка употреблено слово «*sirio*», а не «*siriaco*»). По палеографии и стилю записку можно отнести к XIX в. Данные из архива маронитской архиепископии в Триполи, предоставленные о. Иосифом Мукарзелем, позволяют предположить, что автор записки – Иосиф Ассемани (1819–1887), главный священник и заместитель епископа города Триполи, в течение 13 лет обучавшийся в Урбанианской коллегии по распространению веры в Риме и там же рукоположенный в священники в 1843 г. В 1869 г. он вновь посетил Рим, сопровождая епископа для участия в Первом Ватиканском соборе. Возможно, составление записки относится к этому времени. Автор упоминает своего знаменитого предка Иосифа Симона Ассемани (1687–1768), ученого и собирателя рукописей, папского легата, организовавшего в сентябре-октябре 1736 г. национальный собор Маронитской Церкви в монастыре Богоматери Лувайза (لوزيزة) (ныне район Кисраван, Горный Ливан) имевший большое значение для выработки системы канонического права Маронитской Церкви; впоследствии – префекта Ватиканской библиотеки (с 1738) и титулярного архиепископа Тира (1766)<sup>38</sup>.

Поскольку текст записки не вполне четок и не содержит указаний, где и когда автор имел возможность ознакомиться с оригинальным текстом письма

<sup>37</sup> *Rabbath A.* Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient. T. 1. Paris, [1905–1907]. P. 190–191, табл. перед с. III.

<sup>38</sup> *Levi della Vida G.* Assemani, Giuseppe Simonio // *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 4. 1962. [http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-simonio-assemani\\_%28Dizionario\\_Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-simonio-assemani_%28Dizionario_Biografico%29/).

О соборе Маронитской Церкви 1736 г. см.: *Elias Atallah.* Le Synode libanais de 1736. T. 1–2. Paris-Antélias, 2001; *Rouhana P.* Histoire du Synode libanais de 1736 // *Parole de l'Orient*. Vol. 13. 1986. P. 111–163; *Dib.* History of the Maronite Church. P. 130–138.

патриарха, нельзя с полной уверенностью сказать, действительно ли Иосиф Ассемани видел оригинал, и был ли он составлен именно на сирийском языке.

## 5.2. ОБЩАЯ СТРУКТУРА ПИСЬМА

Письмо патриарха Моисея-Петра делится на две неравные части {1–8 и 9–14}, одинаково заключающиеся торжественным подтверждением «Аминь»<sup>39</sup>. Первая часть включает вступление, излагающее цель письма и миссии патриаршего посланника {1}, за которым следует первый раздел этой части с провозглашением подчинения папскому престолу {2–3}, пожеланиями благ папе {4} и жалобами на переносимые гонения {4}, после чего идет второй раздел, полностью повторяющий тематику первого, хотя и в других выражениях: подтверждение подчинения {5}, пожелания {6} и жалобы {7}. Завершается первая часть молитвой маронитов о папе {8}. Вторая часть вся посвящена просьбам к папе о разных милостях для патриаршего посланца Георгия {9–13}, и также сопровождается молитвой о папе {14}. После чего следует указание имени автора письма {15}, места и времени его написания {16}, имени переводчика {17} и пожелание, чтобы письмо дошло в руки папы {18}.

## 5.3. ХАРАКТЕРИСТИКА СОДЕРЖАНИЯ ПИСЬМА, ЕГО СТИЛЬ И ОБРАЗНОСТЬ

Письмо, подтверждающее приверженность маронитов Римско-католической Церкви, написано в смиренном стиле, подчеркивающим приниженность маронитов и величие папы. Патриарх несколько раз называет себя и свой народ нищими, смиренными и грешными {1–4, 8, 14, 15}. Напротив, папа является Святейшим, он – Христос, пребывающий на земле, посредник Христа и заступник за свою паству {1–3, 5, 9}. Образность письма, выразительная и наглядная, с оттенком архаики, близка по типу образам Апокалипсиса и видений Ерма. Дерево мира, центральный образ символического видения мироздания у многих народов<sup>40</sup>, достигает вершиной небеса, заполняет ветвями четыре части света, а корнями – всю землю. Воды жизни проистекают от его корней, и к этому источнику приходят овцы {5}. Их покой нарушают терзающие их волки {4}, но над всем возвышается многократно с благоговением упоминаемый дивный апостольский престол, являющийся вполне самодостаточным

<sup>39</sup> Здесь и далее в фигурных скобках даются номера предложений обсуждаемого текста. Использование слова «Аминь» для завершения подразделов письма является характерной чертой многих писем маронитских патриархов к римским папам. См. письма патриарха Симеона-Петра папе Льву X (1514 и 1515 гг.): *Anaissi T. Collectio Documentorum Maronitarum. Liburni, 1921. P. 33–44*; письма патриарха Моисея-Петра папам Павлу III (1542 г.), Пию IV (1564 г.) и Пию V (1566 г.): *Ibid. P. 44–51*; и письмо патриарха Михаила-Петра папе Григорию XIII (1577 г.): *Ibid. P. 52–55*.

<sup>40</sup> *Топоров В. Н. Дерево Мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1980; 1991. С. 398 – 406; Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. 2 т. М., 2010.*

образом {1, 4, 6}. Под сенью древа мира, то есть римского папы, живут народы {4}<sup>41</sup>. Наилучшие пожелания – это много и совершенно радоваться {4, 8}, долго жить {4, 8, 14} и достичь возраста святого Петра и святого Климента {8}. Для себя марониты хотят, чтобы сердце папы было с ними {6}, чтобы никто не простер против них свою руку {12}, как своих заступников выделяют архангелов и пророков {8} и верят, что следуют обычаям древних времен {1}.

В связи с Вознесением Христа письмо упоминает предание о выборе апостолами по жребию стран для проповеди {6}<sup>42</sup>.

#### 5.4. Связь содержания письма с повествованием ад-Дувайхй

Основной целью патриарха Моисея-Петра было получение от нового папы Пия IV утверждения в сане<sup>43</sup>. С подобной же целью предшествующий маронитский патриарх Симеон-Петр ал-Хадасй (1492–1524) писал папе Льву X (1513–1521), когда известие о папском избрании достигло Леванта в 1514 г.<sup>44</sup> Сам Моисей-Петр, занимавший патриарший престол в течение 43 лет (1524–1567), извещал о покорности и просил утверждения еще у двух пап – Павла III (1534–

<sup>41</sup> Эти ближневосточные образы агнцев, источников вод, престола и райских деревьев, восходящие к псалмам, Апокалипсису и, возможно, записям видений, подобным книге Ерма, наиболее ярко запечатлены на раннехристианских мозаиках церковью Рима (Санта Прасседе, Санти Косма и Дамиано, Санта Мария Маджоре, Сан Марко, Санта Мария ин Трастевере) и Равенны (Сант Аполлинаре ин Классе), а также в мавзолее Галлы Платидии. Если на мозаиках эти образы относятся к раннехристианской эпохе и отражают символы, воспринятые из письменных источников, то в послании патриарха Моисея-Петра они, скорее всего, вызваны не столько литературными влияниями, сколько присущей восточнохристианской традиции образности языка и мышления.

<sup>42</sup> Подробнее о выборе места апостольского служения см. *Junod E. Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres // Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen. Genève, 1984. P. 233–248. Виноградов А. Ю. Апостольские списки // Православная Энциклопедия. Т. 3. М., 2001, С. 121–124.*

<sup>43</sup> Пий IV был избран 25 декабря 1559 г., и хотя письмо Петра датировано 2 сентября 1561 г., оно несомненно является откликом на сообщение об избрании нового папы. Задержка с получением новости или с реакцией на нее, скорее всего, была вызвана тем, что в 1560 г. сообщение между Левантом и Римом было затруднено, если не вовсе прервано, из-за военных действий между османами и объединенным флотом Испании, Мальтийского ордена и нескольких итальянских государств (включая Папскую область), приведших к победе турок в морском бою при Джербе в мае и к захвату острова в конце июля. Турецкий флот вернулся в Стамбул только в конце сентября и таким образом военная угроза на Средиземном море продолжалась в течение всего времени наиболее удобного для навигации. См.: *Setton K.M. The Papacy and the Levant, 1204–1571. Vol. 4. The Sixteenth Century from Julius III to Pius V. Philadelphia, 1984 (Memoirs of the American Philosophical Society. Vol. 162). P. 758–766; Braudel F. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philipp II. London; NY; Sydney; Toronto, 1992. P. 65–74.*

<sup>44</sup> *Anaissi. Collectio. P. 33–42.*

1549) и Пия V (1566–1572)<sup>45</sup>. Наиболее ранние сохранившиеся письма его преемника патриарха Михаила-Петра (1567–1581) папе Григорию XIII относятся к 1577 и 1578 гг., то есть спустя десять лет после его избрания<sup>46</sup>. Сравнение этих текстов позволяет оценить особенности публикуемого документа. Все письма патриархов называют маронитов и их предстоятелей смиренными, подчеркивают их бедность и говорят о подчинении римскому папе, их господину, сидящему на святом престоле, чьи ноги они целуют и чьего благословения просят. Затем высказываются жалобы на бедственное положение и преследования от иноверцев (в основном мусульман-турок, но иногда православных греков) и надежды на освобождение. Также излагаются просьбы о присылке папских булл с благословением, утверждением, а также в некоторых случаях и с индульгенциями, со ссылкой на практику прежних пап (при этом присылка паллиума нигде не упоминается). Часто затрагиваются вопросы о положении маронитов Кипра. В добавление патриарх обычно просит о конкретных лицах или рекомендует своего посланника папе и упоминает молитвы о долголетию понтифика. Существенная разница между посланиями трех маронитских патриархов заключается в том, что Моисей и Михаил сосредотачиваются только на особой роли папства и текущих делах и обходят все вопросы веры и богослужения, тогда как Симеон в письме 1514 г. дает изложение вероучения и обрядов маронитов (не содержащих отличительных римско-католических черт), а в письме 1515 г. перечисляет дополнения к ним и исправления<sup>47</sup>, принимаемые по требованию присланного к нему папского нунция Джан-Франческо да Потенца. Точные причины уклончивого отношения патриархов Моисея и Михаила неизвестны. Возможно они старались избегать богословских и литургических тем, так как знали, что их пред-

<sup>45</sup> Письмо Павлу III было отправлено только в 1542 г., то есть спустя несколько лет после того, как он стал папой (*Anaissi. Collectio. P. 44–47*), тогда как письмо Пию V относится к году его избрания, 1566 г., и было написано всего через три месяца после этого события (*Anaissi. Collectio. P. 50–51*). На время патриархов Симеона-Петра и Моисея-Петра приходится правление еще нескольких пап – Адриана VI (1522–1523), Климента VII (1523–1534), Юлия III (1550–1555), Марцелла II (1555) и Павла IV (1555–1559). Ад-Дувайх сообщает о переписке Моисея-Петра с несколькими из них, но она, по-видимому, не сохранилась. К рассматриваемой корреспонденции также примыкают письмо 1515 г. Симеона-Петра Льву X и письмо 1564 г. Моисея-Петра Пию IV (*Anaissi. Collectio. P. 42–44, 48–50*).

<sup>46</sup> Письмо 1577 г. сохранилось в итальянском переводе: *Ibid. P. 52–55*. Письмо 1578 г. представлено оригинальным текстом письмом каршунитов: *Rabbath. Documents inédits P. 190–191* (фотографическое воспроизведение текста: Р. II; современный изданию французский перевод: Р. 192).

<sup>47</sup> Марониты обязались принять латинские догматы о чистилище и об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (*Filioque*), а также привести свои обряды и каноны в соответствие с латинскими в следующих вопросах: приготовление святого мира, совершение крещения на восьмой, а не на сороковой день, правила о препятствиях для вступления в брак, чины рукоположения и освящения святых даров, частота исповеди и причастия.

шественник, достаточно подробно представивший эти темы в своем письме, вызвал этим расследование маронитских обрядов папским посланцем, приведшее к выявлению довольно большого числа упущений и расхождений (с латинской точки зрения). Может быть Моисей и Михаил просто не чувствовали себя уверенно в богословских вопросах. Впоследствии это, вероятно намеренное, уклонение от объяснения догматических позиций Маронитской Церкви вызовет все возрастающее беспокойство и подозрения в Риме. Их результатом станет оживленная переписка, назначение апостольских визитаторов к маронитам и проведение длительного расследования, так что патриарх Михаил сможет получить от папы паллиум только за год до своей смерти, в 1580 г., одновременно с проведением Маронитского собора, окончательно утвердившего все догматические и канонические положения, на которых настаивала римская курия<sup>48</sup>.

Публикуемое письмо отличается от всех прочих посланий маронитских патриархов в Рим характером просьб, адресованных к папе. В других своих обращениях маронитские предстоятели просят об общей благосклонности к их посланцам<sup>49</sup>, богословском образовании для присланных в Рим маронитов<sup>50</sup>, заступничестве перед венецианскими властями Кипра за местную маронитскую общину, притесняемую греками<sup>51</sup>, возведении главного священника в епископа<sup>52</sup>, позволении пожилому посланнику окончить свои дни в Риме<sup>53</sup>. Данное письмо содержит беспрецедентную просьбу назначить посланца папским легатом и заместителем патриарха. В своих «Анналах» Стефан ад-Дувайхй сообщает, что посланник патриарха, будучи священником, выдал себя за архиепископа Дамасского и подделал письмо патриарха<sup>54</sup>. Публикуемый нами впервые текст письма позволяет проверить утверждения ад-Дувайхй.

Письмо патриарха Моисея-Петра, изначально написанное, видимо, письмом каршуни<sup>55</sup>, было доставлено в Рим Георгием и переведено на латынь Иоанном Баптистом Эфиопом. В переведенном тексте Георгий называется архиепископом Дамасским {1, 9} и слова с просьбой сделать его папским легатом над всеми епи-

<sup>48</sup> *Rabbath*. Documents inédits. P. 152–169. *Dau*. History of the Maronites. P. 431–432. Таким образом процесс унии, начавшийся с признания власти римского престола, нашел свое продолжение в приведении многих сторон церковной жизни в соответствие с латинскими образцами.

<sup>49</sup> Письмо 1514 г. патриарха Симеона-Петра Льву X. *Anaissi*. Collectio. P. 41–42.

<sup>50</sup> Письмо 1515 г. патриарха Симеона-Петра Льву X. *Ibid*. P. 43–44.

<sup>51</sup> Письмо 1564 г. патриарха Моисея-Петра Пию IV. *Ibid*. P. 48–50.

<sup>52</sup> Письмо 1577 г. патриарха Михаила-Петра Григорию XIII. *Ibid*. P. 55.

<sup>53</sup> Письмо 1578 г. патриарха Михаила-Петра Григорию XIII. *Rabbath*. Documents inédits. P. 192.

<sup>54</sup> *Ad-Dwaih*. Ta'għ al-azminat. P. 263–264.

<sup>55</sup> См. также письмо 1515 г. патриарха Симеона-Петра Льву X (*Anaissi*. Collectio. P. 43): «nonnulla alia ... in arabico conscripta sermone nobis relicta»; письмо 1578 г. патриарха Михаила кардиналу Антонио Караффа (*Ibid*. P. 74): «havemo solamente libri in lingua soriana (siriaca) per il più e pochi in arabico».

скопами маронитов подчеркнуты жирной линией. Как единственное подчеркнутое место во всем письме эта просьба приобретает особое значение, хотя для патриарха утверждение в сане должно было быть гораздо важнее. Следующие за этим слова «и да не будет над ним никого, кроме твоей Святости и моего смирения, Патриарха Петра» {9} являются избыточными. Причиной прошения названо отсутствие сил у патриарха для посещения паствы (большая часть которой находилась в Ливане и Сирии), однако при этом Георгию должен быть передан маронитский монастырь на Кипре, где он очевидно собирался обосноваться {9, 11}. Фразы «мы имеем монастырь Святого Георгия в Атталу, который является нашим, маронитским» и «чтобы он сам имел его и чтобы никто не беспокоил его по поводу этого монастыря: ни Франк, ни Грек, ни Копт, ни Яковит» {11} являются довольно разговорными и не соответствуют общему стилю письма. К тому же не вполне ясно, что папа мог предпринять по отношению к не подчиняющимся ему грекам, коптам и яковитам. Личные интересы Георгия и его разговорный стиль проявляются и в пожелании, чтобы его «не беспокоил» епископ Кипра (по-видимому латинский, а не маронитский, так как он противопоставляется «народу маронитов») {12}. Все остальные просьбы патриархов к папам по поводу маронитов Кипра защищают интересы всей общины, а не отдельных лиц. С этим согласуется утверждение ад-Дувайхй, что патриарх Моисей-Петр писал Пию IV о несправедливых действиях латинского архиепископа Кипра в отношении имущества общины маронитов.

Очень показательно, что буллы прежних пап маронитским патриархам, которые Моисей посылал в Рим для подтверждения содержащихся в них прав и привилегий маронитской патриархии, упоминаются в контексте просьбы о поставлении Георгия легатом (к чему они не могли иметь никакого отношения) «чтобы ты видел их и дал бы ему буллы подобные тем» {10}. Подобное непонимание смысла папских булл и желание использовать их для подкрепления положения Георгия не могло исходить от патриарха или его писцов и отражает ограниченный кругозор самого фальсификатора<sup>56</sup>.

Таким образом очевидная неподлинность вышеприведенных мест (при том что в остальном послание по форме и содержанию соответствует прочей переписке патриархов с папами и выражает их нужды и интересы) является результатом изменений и приписок, сделанных самим Георгием. Когда Георгий предоставлял письмо для перевода Иоанну-Баптисту Эфиопу, он не мог дать ему текст с добавлениями, явно сделанными в тексте другой рукой. В тексте, переписанном им самим, Георгий мог подделать подпись патриарха, но подделка его печати была делом более сложным. Ад-Дувайхй объясняет отсутствие подозрений в Ватикане по отношению к этому письму тем, что, по его словам, патриарх снабдил своего посланца чистыми листами с патриаршей печатью для использования во время путешествия по мере необходимости. Могло ли это

<sup>56</sup> Примечательно, что в устном обращении к папе, которое, судя по стилю и содержанию, было составлено самим Георгием, он предлагает Пию IV от лица Маронитской Церкви самое ценное, что он может представить: «все, что они могут сделать и чем владеют».

быть сделано в действительности? Возможно. Если же это объяснение не является верным, то неизбежно возникают вопросы о возможном вовлечении переводчика, Иоанна-Баттиста Эфиопа, в аферу Георгия и составлении поддельного перевода на основании подлинного письма патриарха.

Изначальный, неискаженный текст письма патриарха Моисея-Петра может храниться в маронитской патриархии в Бкерке, но о его существовании нет никаких достоверных сведений. Некоторые несовпадения данных поддельного письма и сообщений ад-Дувайхй могут объясняться тем, что он имел доступ к подлинному тексту (в «Анналах» дана точная дата послания патриарха и приводится такая деталь, как приложение к нему шести булл прежних пап). Ад-Дувайхй говорит о том, что послание Моисея сопровождалось свидетельствами иерархов Церкви и старейшин общины, скрепленными их подписями и печатями, с подтверждением законности избрания и просьбой об утверждении патриарха и вручении ему паллиума. Если эти свидетельства были даны на том же листе, что и обращение патриарха, то они пропали из-за того, что Георгий заменил изначальное послание подделкой. Если же они были приложены отдельно, то причиной их исчезновения могли послужить возможные упоминания Георгия в его сане иерея.

Нельзя, однако, полностью исключить и возможность того, что ад-Дувайхй, пытаясь объяснить эти запутанные события, переносил на них то, что было известно о последующих контактах маронитов с Римом, когда прошения об утверждении следующего патриарха Михаила-Петра составлялись от лица всех епископов и подписывались ими<sup>57</sup>. О том, что к сообщениям самого ад-Дувайхй также надо относиться с определенной осторожностью говорит то обстоятельство, что его изложение содержания буллы Пия IV Моисею-Петру включает слова о том, что папа «распорядился, чтобы никто не противодействовал маронитам и их предводителям в том, что касается их собственности и церковных имуществ, которые специально им выделены»<sup>58</sup>. Текст буллы, изданный по списку Ватиканского архива и несомненно подлинный, этой фразы не содержит. Таким образом ад-Дувайхй выдает желаемое за действительное, хотя точная передача слов Пия о причинах отказа послать Георгия на Тридентский собор свидетельствует, что он видел саму буллу.

Что касается поддельного текста послания Моисея-Петра, то к нему ад-Дувайхй не имел доступа. Это видно из его утверждений о том, что Георгий от лица патриарха сообщал о смерти архиепископа Сирии (то есть Дамасского) и просил посвятить себя на его место. В то же время не только издаваемый текст поддельного письма, но и ответная папская булла называет Георгия архиепископом Дамасским, подтверждая таким образом, что Георгий так именовался в тексте письма, полученного папой. То, что сообщает ад-Дувайхй о просьбе рукоположить Георгия в архиерея и о ее исполнении, полностью согласуется

<sup>57</sup> *Anaissi. Collectio*. P. 69–71, 74–77, 87–89.

<sup>58</sup> *Ad-Dwaihī. Ta'riḥ al-azminat*. P. 264.

с версией, излагаемой в ватиканской записке о Георгии Кипрском (о которой см. ниже). Эта версия, вероятно, была составлена в курии для того, чтобы как-то объяснить происшедшее и придать ему видимость законности (т.е. хотя и в результате подлога, но Георгий был все-таки рукоположен, тогда как в действительности он не имел рукоположения). Дело в том, что за несколько месяцев пребывания в Риме лжеархиепископ Дамасский вероятно не мог избежать участия в богослужениях в качестве архиерея. Придание всех обстоятельств дела огласке могло вызвать большой скандал и соблазн, особенно учитывая готовность протестантских критиков папства использовать в полемике все ошибки, совершенные Ватиканом.

#### 5.5. Иоанн-Баптист Эфиоп – переводчик письма патриарха Моисея-Петра

В качестве переводчика послания патриарха выступил Иоанн-Баптист Эфиоп (Joannus Baptista Aethiops, также упоминается в источниках как Giovanni Battista Abissino, или Indiano), выходец с Кипра и эфиоп по происхождению. Сведения из его биографии содержатся в документах кардинала Микеле Гислиери (впоследствии папы Пия V), связанных с епископским поставлением Иоанна-Баптиста в 1564–1565 гг. (Ватиканский секретный архив, AA. Arm. I–XVIII, № 2953). Из этих документов известно, что он родился на Кипре, его отец был эфиопом (по словам Иоанна-Баптиста, он происходил из Мероз, хотя сведения о пребывании христиан-эфиопов в этой регионе на рубеже XV–XVI в. крайне скудны), а мать – египтянкой эфиопского происхождения из г. Манфалута; они бежали на Кипр от преследований египетского султана (не совсем ясно, имело ли место это преследование в последние годы мамлюкского султаната или после включения Египта в состав Османской империи в 1517 г.)<sup>59</sup>. Эфиопская община на Кипре зародилась после поражения крестоносцев и отвоевания Палестины Саладином; первоначально в Фамагусте существовала объединенная община коптов и эфиопов, но с течением времени эфиопы организовали собственный монастырь и приход в Никосии, и впоследствии именно Иоанн-Баптист был назначен главой эфиопской общины, что ознаменовало ее формальное отделение от Коптской Церкви<sup>60</sup>. Можно предположить, что при рождении он носил имя Йоханнэс Матмэк (эфиоп. Иоанн Креститель). Первые 15 лет жизни он провел на Кипре, затем совершил паломничества в Рим, Португалию и Галисию, во время которых составил знакомство с посланником эфиопского императора при дворе португальского короля и папы Климента VII. В 1530-х гг. Иоанн-Баптист стал переводчиком посольства в Болонье, а около 1535 г. был рукоположен

<sup>59</sup> Lefevre R. Roma e la comunità etiopica di Cipro nei secoli XV e XVI // *Rassegna di Studi Etiopici*. № 1. Roma, 1941. P. 77–78; Da Leonessa M. Un vescovo abissino del secolo XVI // *Consacrazione episcopale di Mons. Chidanè Mariam Cassà eletto vescova tit. di Tibari*: 3. agosto 1930. Città del Vaticano, 1930. P. 51–52.

<sup>60</sup> Pankhurst R. Cyprus, relations with // *Encyclopedia Aethiopica*. Vol. 1: A-C / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden, 2003. P. 842–843.



в священники коптским епископом Кипра. Некоторое время спустя, находясь в Италии, он был приглашен в Рим кардиналом Гаспаро Контарини, который вскоре скончался (1542 г.), и по прибытии Иоанн-Баптист был принят кардиналом Джанпьетро Караффа (Theatino, будущим папой Павлом IV). С этого времени началась его деятельность при папском дворе. Далее он упоминается в документах, связанных с инаугурацией Павла IV в 1555 г., как член папского двора (букв. папской семьи, *la Famiglia Pontificia*, здесь: *la famiglia di S[ua] S[antità]*) как «в должности капеллана Его Святейшества» (*cappellano di S[ua] Santità*), в других документах папской канцелярии он также называется придворным и сотрапезником (*familiare e commensale*) Павла IV<sup>61</sup>. Иоанн-Баптист также известен как настоятель церкви Санто Стефано дельи Абиссини (деи Мори) в Ватикане и глава эфиопской общины в Риме<sup>62</sup>. Благодаря своим нравственным качествам, разносторонним знаниям и способности к языкам он завоевал симпатии и доверие следующего папы Пия IV, избранного в 1559 г. и представлявшего полную противоположность личности своего предшественника. Возможно, именно под влиянием Иоанна-Баптиста Эфиопа Пий IV проявлял особый интерес к церквям христианского Востока и делал активные попытки распространить власть Святого Престола на Ближнем Востоке. Так, в письме коптскому александрийскому патриарху Гавриилу VII (1525–1568) от 17 февраля 1561 Пий IV, убеждая патриарха направить своего представителя для участия в Тридентском соборе, представляет Иоанна-Баптиста Эфиопа как своего приближенного (*famigliare*), священника и эрудита, знатока восточных и западных языков, в частности арабского и латыни. Прибывший в Рим в 1562 г. эмиссар, некий Авраам ас-Сурийан, с патриаршим посланием (о нем см. ниже) был принят Иоанном-Баптистом в его собственном доме, что, по-видимому, было обычной практикой, установленной Пием IV<sup>63</sup>. Поэтому вполне закономерно, что прибывший в Рим посланник маронитского патриарха Георгий был также принят Иоанном-Баптистом Эфиопом, который перевел папское послание на латынь и составил для Георгия приветственную речь на итальянском языке, которую тот должен был произнести во время папской аудиенции.

Иоанн-Баптист Эфиоп также выступал в роли переводчика Священного Писания с латинского на эфиопский и переписчика эфиопских рукописей, о чем свидетельствует колофон рукописи Vat. eth. 66, л. 50v, в котором он называет себя Иоан-

<sup>61</sup> *Lefevre*. Roma e la comunità etiopica. P. 71–73.

<sup>62</sup> *Fiaccadori G.* Santo Stefano dei Mori // *Encyclopedia Aethiopica*. Vol. 4: O-X / Ed. by S. Uhlig, A. Bausi. Wiesbaden, 2010. P. 530; *Idem*. Aethiopica minima // *Quaderni utinensi*. Vol. 7 (13–14). 1989 (1993). P. 145–164.

<sup>63</sup> *Lefevre*. Roma e la comunità etiopica. P. 73. В дальнейшем коптский посланник отмечал, что принимавший его папский капеллан, хоть и понимает его язык, но не может на нем читать и писать (вероятно, речь шла не об арабском, а о коптском языке), что существенно затруднило перевод послания патриарха. См. *Rabbath*. Documents inédits. T. 1. P. 306–307.

ном, сыном киприота Такла Хайманота<sup>64</sup>. В других источниках он также назван духовным сыном Абимоса из Қантораре, монастыря в абиссинской области Ангот<sup>65</sup>.

В 1565 г. Пий IV направил миссию к предстоятелям восточных церквей – армянскому католикосу в Эчмиадзин, халдейскому патриарху Абдишо (о нем см. ниже), яковитскому и маронитскому патриархам, а также католическому архиепископу Нахичевани, архиепископу Гоа и епископу Кочина на Малабарском побережье (ныне Коччи, штат Керала) с целью ознакомления их с постановлениями Тридентского собора. Во главе миссии был поставлен Иоанн-Баптист Эфиоп, который незадолго до того был возведен в епископский сан и поставлен епископом эфиопской общины на Кипре, при этом став первым католическим предстоятелем эфиопской кипрской епархии с центром в Никосии<sup>66</sup>. С ходатайством о назначении епископа перед Пием IV выступил в 1564 г. посол Венецианской республики в Риме Джакомо Соранцо (до захвата турками в 1571 г. Кипр находился в управлении венецианцев), кандидатуру поддержал также кардинал Гислиери, и в ходе длительной процедуры, продолжавшейся с октября 1564 г. по февраль 1565 г. Иоанн-Баптист Эфиоп был назначен епископом Никосии (официальный титул – *Episcopus Santi Salvatoris* – от названия эфиопского монастыря в Никосии), а 10 марта – папским нунцием «в Армении и всех частях Востока»<sup>67</sup>.

#### 5.6. Маронитская община на Кипре и монастырь св. Георгия в Атталу

Исследователи отмечают несколько волн переселения маронитов на Кипр, наиболее масштабные из которых были связаны с продажей Кипра Ги де Лузиньяну в 1192 г., пять лет спустя после падения Иерусалима, а также с окончательным поражением крестоносцев и выселением их на Кипр после сдачи Триполи (1289 г.), Акры (1291 г.), Тира, Сидона, Бейрута и других городов средиземноморского побережья<sup>68</sup>. Районы расселения маронитов находились, в основном, на

<sup>64</sup> Букв. «росток веры» (ср. сир. ܡܨܚܬܐ), имя самого почитаемого эфиопского святого, жившего в XIII–XIV вв. *Lefevre. Roma e la comunità etiopica*. P. 74, n. 1. Эти сведения, однако, не совпадают с данными материалов из Ватиканского архива (AA. Arm. I–XVIII, № 2953), которые называют другое имя отца Иоанна-Баптиста – Габра Крестос и имя его матери – Мария. См.: *Da Leonessa. Un vescovo abissino*. P. 51; *Lefevre. Roma e la comunità etiopica*. P. 77.

<sup>65</sup> *Fiaccadori. Santo Stefano dei Mori*. P. 530.

<sup>66</sup> *Dib P. Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV // Revue de l'Orient Chrétien*. Vol. 19. 1914. P. 24–32, 266–277.

<sup>67</sup> *Lefevre. Roma e la comunità etiopica*. P. 81. См. также: *Beltrami G. La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*. Roma, 1933 (*Orientalia Chritiana*, vol. 29). P. 58.

<sup>68</sup> *Varnava A. The Maronite community of Cyprus: Past, Present and Future // Al-Mashriq: A Quarterly Journal of Middle East Studies*. Vol. I, № 2. 2002. P. 45–46; см. также: *Hourani G. A Reading in the History of the Maronites of Cyprus from the Eighth Century to the Beginning of British Rule // The Journal of Maronite Studies*. Vol. 2. № 3. 1998. <http://maroniteinstitute.org/MARI/JMS/july98/index.html>; *Richard J. Le peuplement latin et syrien en Chypre au XIIIe siècle // Byzantinische Forschungen*. 1979. VII. S. 157–173; *Idem. The institutions of the kingdom of Cyprus // A History of the Crusades*. Vol. VI. The Impact of the Crusades on Europe / Kenneth M. Setton et al. eds. Madison (Wisconsin), 1989. P. 150–174.

севере и северо-востоке Кипра, преимущественно в горах Кирения, в том числе и в их западной части, на склонах хребта Пентадактилос. Тем не менее, некоторые свидетельства существования маронитской общины на Кипре относятся к более раннему периоду – первой половине и середине XII в. Это приписки в сирийских рукописях, наиболее ранняя из которых, выполненная на сирийском языке, содержится в рукописи гомилий Иакова Серугского из Ватиканской библиотеки (Vat. sir. 118, л. 262r) и относится к 1121 г. (1432 г. эры Селевкидов, 12 июня). Автор приписки – монах Симеон, который получил от маронитского патриарха Петра (1120–1130 гг.), пребывающего в монастыре Майфūk, в управление монастырь св. Иоанна в местности Кūзбандū (?) (сир. ܡܝܬܪܐ ܕܝܘܚܢܐ) на Кипре; здесь же перечисляются братия монастыря, состоящая из пяти человек: Давид, Моисей, Иосиф, Георгий, Даниил<sup>69</sup>. Следующая по времени приписка содержится в той же рукописи (Vat. sir. 118, л. 261v); она написана письмом каршун и, таким образом, представляет собой один из наиболее ранних образцов использования этой формы письма<sup>70</sup>. Приписка датирована 1141 г. (1452 г. эры Селевкидов, 10 июля) и написана от лица патриарха Иакова-Петра (1141–1151 гг.) из деревни Рāmāt в местности Батрūн (совр. г. Батрун, Северный Ливан). Она повествует о назначении настоятелем того же монастыря св. Иоанна ал-Кūзбанд (?) (каршун ܐܠ ܟܘܙܒܢܕ) на Кипре монаха Даниила из монастыря Кафтūн (каршун ܟܦܬܘܢ, араб. كفتون) (ныне деревня в районе Кūра, Северный Ливан)<sup>71</sup>.

Две приписки, относящиеся к монастырю св. Иоанна на Кипре, содержатся в Четвероевангелии Рabbулы 586 г. (Plut. 1.56, Библиотека Медичеа Лауренциана, Флоренция). Одна из них (л. 7v) датирована 1154 г. (1465 г. эры Селевкидов, 8 сентября) и написана письмом каршун от лица патриарха Петра (1154–1173), который сообщает, что во главе монастыря им поставлен монах Исаяя из монастыря Қузхайā, (один из крупнейших монастырей Вādй Қāдйшā, освящен во имя св. Антония Великого; ныне в районе Згартā, Северный Ливан)<sup>72</sup>. Далее упоминается документ, скрепленный подписями братии монастыря в составе

<sup>69</sup> Assemani S.E., Assemani J.S. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Pars 1. T. 3. Romae, 1759. P. 114.

<sup>70</sup> См. Briquel-Chatonnet F. De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système // L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau. Paris, 2005. P. 463–475; Briquel-Chatonnet F., Desreumaux A., Binggeli A. Un cas très ancien de garshouni? Quelques réflexions sur le manuscrit BL Add. 14644 // Loquentes linguas: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti. Wiesbaden, 2006. P. 141–147; Mengozzi A. The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex // Camsemud 2007: Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, Held in Udine, May 21st–24th, 2007. Padova, 2010 (History of the Ancient Near East. Monographs, 10). P. 297–304.

<sup>71</sup> Assemani S.E., Assemani J.S. Bibliothecae Apostolicae. T. 3. P. 114–115.

<sup>72</sup> Mengozzi A. Le annotazioni in lingua araba sul codice di Rabbula // Il Tetravangelo di Rabbula: Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56; L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo / Ed. by Massimo Bernabò. Roma, 2008. P. 59–66; Mengozzi. The History of Garshuni. P. 302.

четырех монахов: Гавриила, Симеона (возможно, поставленного настоятелем в 1121 г.), Аввакума и Михаила. Вторая приписка в той же рукописи (л. 8r), от 1239 г. (1550 г. эры Селевкидов), написана на сирийском языке патриархом Петром-Иоанном из деревни Джадж (ныне район Джебейль, Горный Ливан) (1239–1245), также пребывающим в монастыре св. Марии Майфўк. В приписке говорится, что к патриарху прибыл священник Матфей из монастыря св. Иоанна, и тот пожаловал ему 300 динаров, одну ампулу мира, а также Пятикнижие Моисеево на арабском языке, книгу Закона и книгу веры<sup>73</sup>.

Поскольку текст приписок не огласован, мы не можем с точностью передать транскрипцию названия местности, в которой находился монастырь св. Иоанна на Кипре, но по-видимому, оно соответствует топониму Кутсовендис (Κουτσοβέντης). Если этимология топонима восходит к его греческой форме (возможно, от *κουτός* – хромой), то транскрипцию соответствующего сирийского слова можно представить как Кўзўвендў. Кутсовенди – это деревня в районе Кирения (северная оконечность Кипра), ныне на территории Турецкой Республики Северного Кипра. Близ деревни находится заброшенный монастырь во имя св. Иоанна Златоуста. По данным кипрских археологов и экспедиции исследовательского центра Дамбартон Оукс (Вашингтон), монастырь был основан ок. 1070 г. монахом Георгием, выходцем из Сирии. В часовне св. Троицы, примыкающей к кафоликону, имеются ценные настенные росписи, выполненные ок. 1100 г., донором которых был Евматий Филокал – один из высших сановников Алексея I Комнина, наместник Кипра с 1093 г. приблизительно по 1112 г.<sup>74</sup> В середине XVI в. монастырь св. Иоанна Златоуста перешел в ведение Иерусалимского патриарха<sup>75</sup>.

Первые сведения о монастыре св. Георгия в селении Атталу (лат. *Athalo*; также Атталия, Тала) на п-ве Карпасия, по-видимому, относятся к эпохе Лузиньянов. Так, Л. де Мас Латри упоминает о существовании монастыря в этот период и называет его резиденцией маронитского епископа Кипра<sup>76</sup>. Появление маронитской епископии на Кипре прослеживается в источниках с первой половины XIV в.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> *Borbone P.G.* Codicologia, paleografia, aspetti storici // *Il Tetravangelo di Rabbula*: Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56; L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo / Ed. by Massimo Bernabò. Roma, 2008. P. 40–41.

<sup>74</sup> *Mango C., Hawkins E.J.W., Boyd S.* The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and Its Wall Paintings. Part I: Description // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 44. 1990. P. 63–94; *Parani M.G.* The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus): The Wall-Paintings // *Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Fellowship Report 2004/05*. [http://web.archive.org/web/20110608064949/http://www.doaks.org/research/byzantine/doaks\\_eid\\_2413.html](http://web.archive.org/web/20110608064949/http://www.doaks.org/research/byzantine/doaks_eid_2413.html)

<sup>75</sup> *Hill G.* A History of Cyprus. Vol. 2: The Frankish Period, 1192–1432. Cambridge, 1948. P. 3.

<sup>76</sup> *De Mas Latrerie L.* Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan. Paris, 1859. P. 110; *Hackett J.A.* A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Rule (A.D. 45 – A.D. 1878). T. 1. London, 1901 (репринт: New York, 1972). P. 527; *Hill.* History of Cyprus. Vol. 2. P. 3.

<sup>77</sup> *Beraud.* Liste des prélats maronites. P. 13.

Упоминание деревни Атталу также содержится в описании Ближнего Востока, составленном нунцием папы Климента VIII иезуитом Джироламо Дандини (1552–1634 гг.) в 1596 г., более двух десятилетий спустя после турецкого завоевания Кипра (1571 г.)<sup>78</sup>. В описании Дандини топоним передан в форме *Attalu*<sup>79</sup>. В настоящее время этого населенного пункта более не существует, но исследователи предполагают, что он находился близ г. Ризокарпасо (Різокарпассо), который со времени Лузиньянов стал резиденцией греческого епископа Фамагусты<sup>80</sup>.

#### 5. 7. Особенности языка и особенности языка и орфографии письма

Рассмотренные выше обстоятельства перевода письма, а также происхождение и карьера его переводчика могли сказаться на языке и орфографии латинского текста послания патриарха Моисея-Петра.

Дифтонг *ae* классической латыни довольно последовательно перешел в *e*: *prestat* {1}, *seculum* {1}, *presens* {6}, *quesumus* {7}, *etatem* {8}, *Grecus* {11}. В то же время он сохранился в слове «небо»: *caelos* {5}, *caelum*, *caelo* {6} (вероятно в результате частого употребления в Св. Писании, богослужении и молитвах), в имени Михаил: *Michaelis* {8}, поскольку имена могут быть более устойчивы к переменам, а также в названии народа эфиопов: *aetiopis* {17}. В слове *faeliciter* {18} наблюдается обратный процесс замены классического *e* на *ae*, показывающий отсутствие звукового различия между ними.

Закономерность в использовании *th* и *t* еще не установилась. В уже упоминавшемся слове *aetiopis* {17}, так же как и в *Verleem* {5} *t* заменило собой *th*. Однако во всех случаях употребления форм прилагательного *catholicus* {1, 3, 4, 5, 5} используется *th*, равно как и в названии монастыря *de Athalo* {11}. Переход двойного согласного в единичный представлен единственным примером замены *mm* на *m* в *sumorum* {3}, тогда как в *co(m)mittat* {11} и *co(m)mendes* {12} знаки сокращения указывают на двойное *m*. Все случаи использования *tt* относятся к формам одного глагола: *remittas*, *mitto*, *committat*, *mittere* {9, 10, 11, 12}. Неслоговое *u* используется почти повсеместно и последовательно за двумя исключениями: *Vicarij* {2} и *oves* {4}, при том, что формы *oues* и *ouibus* {5} также употребляются. Различение *i* и *j* проводится достаточно последовательно: *i* употребляется перед согласными, а *j* перед гласными, но есть исключения (*iam* {3, 9}, *iugiter* {4}, *eius* {5, 5, 6, 12}, *cuius* {5}, *Jte* {6}, *Jta* {7}, *ieiunia* {7}, *Jshac* {8}, *Iacob* {8}, *Coadiutorem* {9}, *Jnsula* {11}). В окончаниях *j* следует за предпоследней буквой *i*: *Pij* {2, 18}, *Vicarij* {2}, *Georgij* {11}. В латинской цифре четыре *j* появляется, видимо, по аналогии с окончаниями: *iiij* {2, 18}.

<sup>78</sup> О Джироламо Дандини см.: *Rabbath. Documents inédits*. T. 1. P. 170–173; *Sanfilippo M. Dandini, Girolamo* // *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 32. 1986. [http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-dandini\\_res-ccd9762a-87eb-11dc-8e9d-0016357eee51\\_%28Dizionario\\_Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-dandini_res-ccd9762a-87eb-11dc-8e9d-0016357eee51_%28Dizionario_Biografico%29/)

<sup>79</sup> *Dandini J. Voyage du Mont Liban*. Paris, 1685. P. 27.

<sup>80</sup> *Varnava. The Maronite community*. P. 45–70.

Прописные буквы в латинском тексте письма патриарха Моисея-Петра служат для выделения наиболее значимых слов и проявления уважения к обозначаемым ими лицам и понятиям: *Deus, Paradisus, Papa, Pater, Pontifex, Archiepiscopus, Vicarij, Coadjutor, Monasterium*. Их выбор в данном случае, вероятно, зависел от писца или переводчика (если это не было одно и то же лицо) и отразил практику папской канцелярии. Непоследовательностей в использовании прописных букв немного: *Romana Ecclesia* {1}, но *ecclesia Romana* {3}; *Sanctissimus* {3, 7, 9, 18} и *Sanctitas* {2}, но *sanctissimus* {1}, *sanctitas* {3}; *Reges* и *reges* {5}; *Dominus Noster* {2, 5, 7, 14} по отношению к Христу, но *Domina nostra* {8, 14} по отношению к Богородице; *Patriarcha* {9, 15}, но *patriarcha* {1}. Употребление заглавной буквы в слове *Insula* вероятно произошло под влиянием следующего за ним географического названия *Cypri* {11}.

Обращает на себя внимание решение писца использовать строчные буквы для целого ряда слов, сопоставимых по своему значению с теми, которые оказались выделенными прописными буквами: *xpistus, xpistiani, sancti, prophetae, apostoli, sedes apostolica, episcopus, catholicus, bulla, damasceni, maronitae, oriens*. Интересно, что в булле, отправленной в ответ на послание маронитского патриарха и написанной в той же папской канцелярии, многие из этих слов единообразно даются с прописной буквы (см. ниже). В целом почерк, которым написан латинский перевод письма патриарха Моисея-Петра папе Пию IV, близок так называемому почерку папских бреве (*litera da brevi*), образцы которого представлены Людовико Вичентини<sup>81</sup>.

#### 5.8. СОКРАЩЕНИЯ В ПИСЬМЕ

В тексте письма используются писцовые сокращения нескольких типов, которые применяются ко многим формам сокращаемых слов<sup>82</sup>.

Простое сжатие, при котором остаются начальные и конечные буквы, а опускаются средние, используется достаточно широко. За исключением оговоренных случаев оно применяется последовательно и единообразно.

*n(ost)er* – слово используется всегда с прописной буквы по отношению к Христу и со строчной – по отношению к Богородице и людям.

*D(omi)nus/a* – по отношению к Христу и Богородице слово употребляется всегда с прописной буквы с единообразным сокращением, тогда как по отношению к Георгию оно употребляется со строчной буквы и с другим типом сокращения – усечением: *d(ominum)*.

*S(anc)tus* и *S(anc)tissim(us)* всегда пишутся с прописной буквы, кроме одного исключения, использующего строчную букву и смешанное сжатие: *sa(n)ctiss(im)i* {1}.

*Sanctitas* пишется с прописной буквы и сокращается тремя способами, подвергая простому сжатию внутреннюю часть слова в разном объеме: *(anc)ti*,

<sup>81</sup> Лихачев Н. П. «Гуманистическое письмо» и автографы гуманистов, рукопись, коллекционированная Анджело Полициано, Ч. I. // Известия Академии Наук СССР, 1926, № 9. С. 794–795 (С. 795, Рис. 1: *Ludouicus Vicentinus scribebat Romae anno salutis MDXXXIII*).

<sup>82</sup> См. *Cappelli A. Dizionario di Abbreviature Latine ed Italiane*. 6 ed. Milano, 1990. P. IX–LVI.

(anctit) и (anctita). Один раз слово используется без сокращения с прописной буквы и один раз в сокращении со строчной.

Также простому сжатию подвергаются следующие слова: P(at)er, Archiep(iscop)-us, ep(iscop)us, ap(osto)licus, gr(ati)as, Ecc(lesi)ae, catho(li)cae, m(at)ri, t(ame)n.

Смешанное сжатие, при котором остаются начальные и конечные буквы, а также некоторые средние, встречается реже: sa(n)ctiss(im)i, a(n)tiq(ui)tus, r(e)quiescu(n)t, ta(m)q(uam), q(ua)n(do).

Двустороннее усечение, при котором опускаются начальные и конечные буквы с оставлением средней, использовано лишь один раз: (e)n(im).

Определенные знаки используются в большинстве случаев для обозначения сокращений q(ue) и q(ui). Это также относится к p(ro) и p(er) вне зависимости от того являются ли они отдельными словами или частью другого слова: p(ro), p(ro)sternationem, p(ro)p(ter), p(er), sup(er), semp(er), p(er)ora, p(er)fecte, p(er)ueniat, -q(ue), q(ui), q(ui)bus, q(ua).

Усечение -um в окончании родительного падежа множественного числа первых двух склонений, а также -us в окончании дательного и отложительного падежей множественного числа остальных трех склонений производится последовательно и с использованием одних и тех же определенных знаков: maronitar(um), catholicor(um), damascenor(um), sumor(um)<sup>83</sup>, p(ro)phetar(um), illar(um), sanctor(um), temporib(us), dieb(us), manib(us), pedib(us), radicib(us), ouib(us).

Определенный знак для et используется постоянно, за исключением трех случаев, когда слово написано полностью: et bibu(n)t ex aqua uiua {5}, et si absum {6}, et nos peccatores {8}.

В титуле Христос (а также в слове христиане) по аналогии с греческими буквами χ и ρ используются латинские x и p, в косвенных падежах под простое сжатие подпадает (ist), а в именительном – (istu): xp(istu)s, xp(ist)um, xp(ist)i, xp(ist)o, xp(ist)ianus, xp(ist)ianor(um).

Как правило n опускается перед t, а также в i(n), po(n) и в ряде других случаев, при этом пропуск всегда отмечается специальным значком. В названии месяца сентября используется цифровое сокращение: 7bris {16}.

## 6. ОТВЕТНАЯ БУЛЛА ПИЯ IV ПАТРИАРХУ МОИСЕЮ-ПЕТРУ АЛ-‘АККАРЬ

В ответ на послание патриарха Моисея-Петра ал-‘Аккарй, переданное им с Георгием, Пий IV выпустил буллу «Venerabilem Fratrem» от 1 сентября 1562 г., в которой нашли отражение многие просьбы, изложенные в сфабрикованном Георгием письме и высказанные им устно во время папской аудиенции. Документ хранится в Ватиканском секретном архиве (Arm. VII, caps. 3), выдержки из него неоднократно публиковались, в частности, И. С. Ассемани и М. Ле Киеном<sup>84</sup>, текст

<sup>83</sup> Классическая латынь (далее: КЛ): summorum.

<sup>84</sup> Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. 1. Romae, 1719. P. 523; Le Quien. Oriens Christianus. Col. 66.

буллы с купорами был напечатан в числе документов Конгрегации пропаганды веры<sup>85</sup>, полный текст опубликован Т. Анаисси<sup>86</sup>.

#### 6.1. СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ БУЛЛЫ

Во вступлении к булле {1–6} Пий IV извещает Моисея-Петра о получении его письма, хвалит преклонение маронитов перед папским престолом и оценивает их верность Риму, как залог вечного спасения. Поскольку основная часть послания патриарха посвящена исповеданию веры в особую роль папства, как основы Церкви, то папа начинает с одобрения этого заявления, оценивая его как точное и исчерпывающее («ты очень ясно понимаешь», «мы действительно поняли из твоего письма»).

Во втором разделе {7–12} папа отвечает на сообщение патриарха о продолжающихся религиозных гонениях на маронитов, напоминая, что страдания открывают путь в царство небесное. Как бы оправдываясь, он говорит, что и он подвержен беспокойствам, которые исходят от разнообразных еретиков {11}, поскольку в это время реформация представляла наиболее острую проблему для Римско-католической Церкви. Показательно, что и патриарх и папа используют один и тот же образ волков, нападающих на овец вверенного им стада, но для первого это иноверцы-турки {*Post adorationem* 4}, тогда как для второго – это еретики (монофизиты и несториане) и схизматики (члены православных патриархатов Антиохии и Иерусалима) {*Venerabilem Fratrem* 18–19}. В конце второго раздела начинает употребляться фигура притворного умолчания (паралипсис), позволяющая упомянуть о том, что объявляется и так очевидным и не нуждающимся в обсуждении. Здесь такими темами являются стойкость в испытаниях и подкрепление страдающей паствы.

Третий раздел {13–16} посвящен вероучительным и обрядовым вопросам и почти весь имеет форму паралиптических заявлений. Основательность начальных слов «Мы, конечно, верим, что нет необходимости побуждать тебя, Брат наш...» оказывается сведенной на нет тем, что папа сразу же и обстоятельно приступает к побуждениям, а также добавляет очень серьезное предупреждение о тщетности почитания римской Церкви без строгого соблюдения ее веры и всех обрядов, абсолютно необходимых для спасения. Причиной этой озабоченности понтифика явилось отсутствие исповедания маронитским патриархом основ веры, так как он, видимо, надеялся, что его пространного и красочного изъявления покорности папскому престолу будет достаточно для утверждения в сани. Обстановка богословской полемики с протестантами и тщательная формулировка католического вероучения на Тридентском соборе не позволяли папе удовлетвориться общими заверениями маронитов в покорности. Пий IV посылает Моисею-Петру копии двух булл Евгения IV, дающих ясное изложение догматов, усвоение которых маронитами вызывало сомнения: о двух природах, волях и действиях единого

<sup>85</sup> Appendix ad Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. T. 1. Romae, s.a. P. 40–41.

<sup>86</sup> *Anaissi*. Bullarium Maronitarum. P. 66–70.



Христа (в виду изначальной приверженности маронитов монофелитству), а также об исхождении Святого Духа, чистилище и таинствах (поскольку два первых отличали католическое богословие от православного, а последний — от протестантского и получили свое полное выражение относительно недавно: на Ферраро-Флорентийском соборе и все еще продолжавшемся Тридентском).

За очень мягкой формулировкой с большим количеством оговорок («Если же, может быть, какие-нибудь из твоих [людей], чего да не будет, отступают от этого постановления ...») сквозит серьезное беспокойство, что именно так и происходит. Для преодоления такого положения от патриарха требуется объяснять его пастве католическое вероучение, извещать Рим о проблемах с его усвоением и подтверждать собственное понимание этого учения подробным исповеданием веры, которое столь явно отсутствовало в присланном письме.

Четвертый раздел {17–20} продолжает тематику третьего, предписывая практические шаги по принятию в общение с Католической Церковью отступников (то есть тех, кто принял ислам), еретиков (монофизитов и несториан) и схизматиков (то есть православных). Возможность тайного отречения от заблуждений предоставляется, по-видимому, именно для возвращающихся в Маронитскую Церковь после обращения в мусульманство, чтобы избежать смертной казни за отказ от ислама. Предоставление полномочий по принятию кающихся предполагает реальную необходимость таких действий, несмотря на повторение оговорок («Но если, может быть, какие-нибудь [члены] подчиненной тебе паствы, чего да не будет, уже соращены...»).

Только после рассмотрения этих насущных для него вопросов папа переходит в пятом разделе {21–24} к ответам на просьбы патриарха. Во-первых, Пий IV подтверждает все прежние буллы римских понтификов Маронитской Церкви, которые Моисей-Петр прилагал к своему письму (папа безошибочно понял причину их присылки, хотя Георгий и включил упоминание о буллах в контекст просьбы о предоставлении полномочий ему самому). Во-вторых, Пий отказывается допустить Георгия на Тридентский собор по причине незнания им латинского и итальянского языков. Транскрипция краткого обращения Георгия к папе свидетельствует о его полном незнании итальянского, о чем булла говорит более мягко «не достаточно сведущ»<sup>87</sup>. Текст письма патриарха даже после искажений, внесенных Георгием, не содержит этой просьбы, о которой в ответе сказано «хотя ты даешь понять, что был бы доволен». Видимо, мысль об участии в соборе пришла Георгию уже после того, как он вручил переписанное им патриаршее послание папским секретарям для перевода, и внесение новых изменений в его текст уже было невозможным. Таким образом, Пий IV мог получить эту «просьбу патриарха» от Георгия только устно, скорее всего через переводчика Иоанна-Баптиста Эфиопа. Зачем лжеархиепископ Дамасский хотел присутствовать на обсуждениях, где он не понимал бы ни слова? Вероятно, он осознавал, что рано или поздно его обман должен будет

<sup>87</sup> Ад-Дувайхй приводит эту фразу почти дословно: *Ad-Dwaihi*. Ta' rīḥ al-azminat. P. 264.

раскрыться, но рассчитывал, что участие в столь важном церковном органе свяжет его положение с репутацией собора и сделает огласку его самозванчества крайне нежелательной.

В-третьих, папа удовлетворяет вставленную Георгием в письмо патриарха просьбу, которая там значится как предоставление ему монастыря святого Георгия в Атталу на Кипре. При этом обращают на себя внимание сразу три необычные черты: в решении говорится о церкви, а не о монастыре, получатель назван просто Георгием, а не архиепископом Дамасским, как в других местах {1, 14, 22}, и суть решения не записывается, а передается устно, так что посланник получал полную свободу в объяснении того, что же ему пожаловал папа. Двусмысленность слова *ecclesia* могла позволить Георгию истолковать его, как относящегося ко всей маронитской епархии Кипра. По сообщению ад-Дувайхй, так и произошло, поскольку на Кипре Георгий воспользовался смертью маронитского епископа и присвоил себе его положение<sup>88</sup>. Остается без ответа вопрос, каким образом лжеархиепископ Дамасский смог добиться того, чтобы в текст буллы была включена формулировка столь открытая для перетолковывания, при том что там же есть примеры использования точных выражений. Наиболее отчетливо этот подход проявляется, когда папа оговаривает, что он подтверждает только то, о чем ясно и недвусмысленно говорится в буллах его предшественников, а не возможные толкования их мыслей и намерений {21}. Видимо папской канцелярии уже пришлось столкнуться с расширительным истолкованием смысла папских посланий некоторыми их получателями и поэтому теперь вводится оговорка о том, на что именно распространяется подтверждение действительности.

Примечательно, что Пий IV полностью обходит вопрос о поставлении Георгия папским легатом и викарием патриарха, хотя поддельная часть письма Моисея-Петра делает на нем особый упор. Также папа не отвечает на просьбу написать письмо католическому епископу Кипра с предупреждением не беспокоить маронитов (вероятно Георгий хотел использовать эту формулировку для отражения возможных попыток епископа Кипра противодействовать контролю Георгия над передаваемым ему монастырем).

В заключительном, шестом, разделе {25–28} Пий IV упоминает посылаемые в дар Моисею-Петру облачения, просит маронитов молиться о нем, возносит свою молитву о них и торжественно разрешает от грехов патриарха и всех исповедующих свои грехи маронитов.

## 6.2. Визит в Рим патриарха Церкви Востока Абдишо IV в 1562 г.

В 23 предложении содержится упоминание о визите в Рим Абдишо (Abdissu), патриарха Церкви Востока, который в письменной форме выразил свое согласие со всеми постановлениями Тридентского собора. Абдишо IV (‘Абдйшō ‘Мārōn) (1555–1570) был преемником патриарха Симеона VIII Иоан-

<sup>88</sup> Ibid.

на Сӯлākā (1553–1555), который в начале 1553 г. прибыл в Рим с изъявлением послушания и просьбой об утверждении и в присутствии папы Юлия III представил исповедание католической веры. В ответ на это он получил от папы подтверждение своих полномочий и паллиум. Фактически это ознаменовало раскол Церкви Востока и формальный переход части ее иерархии под юрисдикцию Святого Престола.

Абдишо, в свою очередь, посетил Рим в 1562 г. с тем, чтобы получить от папы утверждение своего избрания. Целый ряд источников (папские буллы, а также «История Тридентского собора» Фра Паоло Сарпи (1619), «Анналы» ад-Дувайхй и др.) свидетельствуют о том, что Абдишо лично представил исповедание веры во время своего пребывания в Риме<sup>89</sup>. Это же явствует из сирийского текста исповедания от 7 марта 1562 г. и его латинского перевода, который, очевидно, был выполнен Иоанном-Баттистом Эфиопом, хотя в документе от 23 июля 1562 г. буквально сказано следующее: «23 июля 1562 года... Абдишо, патриарх Мосула в Ассирии, был утвержден и исповедал приложенное писание на халдейском, или сирийском языке... подписанное им собственноручно, какового деяния верность удостоверил Иоанн-Баттист Абиссинец Индиец переводчик»<sup>90</sup>. В мае 1562 г. Абдишо получил от папы буллу и паллиум, а в августе он отбыл из Рима<sup>91</sup>. Исповедание Абдишо было затем представлено кардиналом Марко Антонио Амульо Тридентскому собору. Как следует из буллы Пия IV, а также из речи самого Абдишо, он не принимал участия в работе собора, но заранее обязался одобрить все его решения, и именно такое общее принятие здесь рекомендовано маронитскому патриарху Моисею-Петру. Сарпи приводит ту же формулу, заимствованную из исповедания Абдишо, которая содержится и в булле Пия IV: «d'approvar e dannar quello che ella approva e dannar» (одобрить и осудить все, что она (Церковь – *Н. С.*, *Н. Л.-Ч.*) одобряет и осуждает)<sup>92</sup>. Однако следует отметить, что в исповедании Абдишо слова «confiteor Sacrae Romae Ecclesiae fidem approbatis omnibus, et singulis illis, quae ipsa approbat, et damnatis similiter omnibus, quae ipsa damnat», очевидно, относятся не к Тридентскому собору, а к Католической Церкви как таковой<sup>93</sup>. Что касается принятия постановлений Три-

<sup>89</sup> *Sarpi P. Istoria del Concilio Tridentino. Vol. 3. Firenze, 1858. P. 387–388; Ad-Dwaihi. Ta' rīh al-azminat. P. 265.* Тем не менее, Д. Вилмхерст пишет, что Абдишо отправил в Рим исповедание веры, а не представил его лично; см.: *Wilhmurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Lovanii, 2000 (Corpus scriptorum Chitianorum Orientalium, vol. 582. Subsidia, vol. 104). P. 349.*

<sup>90</sup> *Giamil S. Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam. Roma, 1902. P. 63.*

<sup>91</sup> *Beltrami. La Chiesa Caldea. P. 61–63.*

<sup>92</sup> *Sarpi. Istoria del Concilio Tridentino. Vol. 3. P. 388. Cp. Anaissi. Bullarium Maronitarum. P. 69: «...testificeris, et profiteris te ipsius Tridentinae Synodi decreta ... suscipere, et approbare quidquid ipsa probaverit, et quidquid damnaverit improbare».*

<sup>93</sup> *Giamil. Genuinae relationes. P. 63.*

дентского собора, то, по-видимому, оно было выражено Абдишо в форме устной клятвы и записано с его слов. Эта речь Абдишо, сохранившаяся только в латинском переводе, представляет особый интерес благодаря перечисленным в ней 38 метрополиям и епархиям Церкви Востока, признающим его власть<sup>94</sup>.

### 6.3. Орфография и стиль буллы

Хотя степень точности в передаче особенностей рукописного текста не оговаривается в издании Анаисси, которое не является критическим, тем не менее орфография текста не подверглась стандартизации. Это дает основания сделать некоторые наблюдения.

Несмотря на то, что булла была написана вскоре после перевода письма патриарха Моисея-Петра, между ними довольно много различий. В булле нет замены *ae* на *e* и наоборот; в формах слов *caelum* и *caelestis* (а также в *maior*) *ae* заменяется на *oe*, тогда как во всех остальных случаях *ae* сохраняется; *th* не заменяется на *t*; *tt* употребляется во всех словах за исключением форм слова *littera*, где *t* единичное; *v* используется последовательно и постоянно; в окончаниях за предпоследней буквой *i* следует не *j*, а *i*; *j* последовательно используется перед гласными за исключением родительного падежа единственного числа местоимений (*eius*, *huius*, *cuius*); *Christus* (с прописной буквы) и *christiana fides* (со строчной) пишутся полностью и без букв *x* и *p*; слова *Sedes*, *Apostolus*, *Apostolicus*, *Episcopus*, *Bulla*, *Sanctus* (когда не относится к людям) всегда пишутся с прописной буквы. В то же время слово *catholicus*, как и в письме патриарха, всегда пишется со строчной буквы.

В тексте буллы присутствует еще ряд своеобразных черт, не соотносящихся с посланием Моисея-Петра: окончание родительного падежа множественного числа третьего склонения имеет форму *-ium*, но для слова *haeresis* {17, 27} оно переходит в *-um*; наблюдается замена *i* на *e* в словах *miserecordia* и *miserecorditer* {27}, но с одним исключением {5}; в свою очередь *e* может быть заменено на *i* (*intelligere* {22}, *Dei Genitricis* {27}); единичными примерами представлены замена *t* на *c* (*nuncius* {16}), переход единичного *p* в двойной *pp* (*cappella* {25}); ассимиляция *adn-* в *ann-* (*annuentes* {21}). Текст содержит некоторые ошибки, а также пропуски слов и букв, указанные в подстрочных примечаниях.

Стиль буллы характеризуется широким использованием избыточных выражений (плеоназм), когда слово, достаточное для передачи смысла, дополняется еще одним (31 пример) или даже двумя близкими синонимами (5 примеров). В последнем случае плеоназм переходит в триколон {2, 4, 5, 7, 27}. Примечательно, что плеоназмы сосредоточены в тех частях текста, которые посвящены убеждениям и имеют выраженный риторический характер. При обсуждении конкретных вопросов их количество резко снижается. Другими, не столь распространенными, но заметными, чертами являются притворное умолчание (паралипсис) {6, 12, 13}, риторические вопросы {8, 9, 10} и предположения «но если ..., если же ...» с восклицаниями «чего да не будет» {15; 20}.

<sup>94</sup> *Giamil. Genuinae relationes*. P. 64–66; *Wilhmurst. The Ecclesiastical Organisation*. P. 349–350.

## 7. ПИСЬМО ПАТРИАРХА МОИСЕЯ-ПЕТРА АЛ-‘АККАРЬ ПИУ V 1566 г.

По сообщению ад-Дувайхй, в октябре 1564 г., когда до Моисея-Петра ал-‘Аккарь дошли слухи об подлоге Георгия, он направил Пию IV письмо из Иерусалима, в котором извещал папу о случившемся. Копия этого письма, по сообщению о. Иосифа Мукарзеля, содержится в рукописи библиотеки Маронитской патриархии в Бкерке (Bkerke 108, р. 77–78), текст остается неизданным. Среди опубликованных маронитских документов есть весьма любопытное письмо того же патриарха от 27 апреля 1566 г., адресованное новоизбранному папе Пию V (1566–1572). Письмо написано на итальянском языке с целым рядом орфографических особенностей и погрешностей. В нем присутствуют многочисленные латинизмы и галлицизмы, зачастую к латинским словарным основам присоединены итальянские окончания. Синтаксис письма не вполне соответствует нормам романских языков и отражает семитское (скорее всего, арабское) влияние. Очевидно, что его составитель не был носителем итальянского языка, по-видимому, это был левантиец из окружения патриарха. Письмо хранится в Ватиканском секретном архиве (Agm. 64, t. 34, р. 94), опубликовано в 1921 г. Т. Анаисси<sup>95</sup>. В письме речь идет о том, что патриарх посылает в Рим с посольством священников Авраама и Моисея, чтобы вручить поздравления Пию V по случаю его избрания и с изъявлением покорности Святому Престолу, а также чтобы папа посвятил одного из них в епископа Кипра. Насколько можно понять из текста письма, речь могла идти о восстановлении маронитского епископства на Кипре и о выходе маронитов из подчинения латинскому архиепископу. Основное место в письме занимает абзац с изложением истории предательства, совершенного неким маронитским епископом-самозванцем. Имя изменника в послании не названо, но вполне возможно, что речь здесь идет именно о Георгии. Если это так, то патриарх приписывает ему деяния, в которых он не мог быть заинтересован – объявление маронитов еретиками и стремление отлучить их от Рима. Видимо, получив буллу Пия IV с просьбой четко излагать основы католического вероучения, патриарх решил, что посланник оболгал его и маронитов, выставив их отступниками. При этом из самой ответной буллы Пия IV, также как и из повествования ад-Дувайхй, становится ясно, что Георгий отнюдь не желал опорочить Маронитскую Церковь в глазах Рима, что могло бы привести к их разделению, а лишь преследовал собственные корыстные цели и стремился упрочить свое положение как «архиепископа Дамасского». При этом остается не вполне понятным, что имел в виду Моисей ал-‘Аккарь, говоря о «других вещах еще большей важности, о которых нельзя писать». Очевидно лишь, что он старался не предавать огласке все происшедшее, о чем он предупреждает новоизбранного папу, и что явилось основным мотивом составления данного письма.

<sup>95</sup> *Anaissi. Collectio. P. 50–51.*

Если предположить, что речь в письме идет именно о Георгии, то оно представляет для нас очень ценный источник, так как только в нем содержатся сведения, хотя и весьма краткие, о развязке истории патриаршего посланника и лжеархиепископа Дамасского, который был заключен под стражу архиепископом Кипра (скорее всего, латинским) и в цепях доставлен в Рим. О его дальнейшей судьбе в Риме мы не имеем сведений на данный момент.

#### 8. Ватиканская записка о Георгии Кипрском 1566 г. (?)

Вместе с письмом маронитского патриарха папе Пию V от 27 апреля 1566 г. в Ватиканском секретном архиве (Arm. 64, t. 34, p. 94) хранится латинская записка, которая, судя по ее местоположению, имеет отношение к тем же событиям и была составлена в то же время. Первое, что обращает на себя внимание, это отсутствие даты и места составления записки, так же как и имени автора и адресата. Текст сообщает о недавнем предложении по замещению пустующей маронитской архиепископии Дамаска, хотя последний архиепископ скончался еще пять лет назад. Имя маронитского патриарха, обратившегося с просьбой о рукоположении нового архиепископа, не называется. При этом данные, приводимые о кандидате на поставление, совпадают с тем, что нам известно о посланце патриарха Моисея-Петра к Пию IV в 1561–1562 гг.: сирязычный священник Георгий, происхождением с Кипра, находящийся в Риме, но не знающий языка римского обряда (то есть латыни), который должен стать архиепископом Дамаска. В записке утверждается, что прошение об утверждении папой предложенного кандидата на епископскую кафедру соответствует принятой практике маронитов, однако в изданной переписке маронитских патриархов с папами, относящейся к XVI в., есть только два упоминания о подобных прошениях и оба раза они не были основной целью отправки посланников в Рим<sup>96</sup>.

Во второй половине записки приводятся сведения о Дамаске, но в довольно искаженной форме: жителями города названы турки, а не арабы, и в качестве местного христианского населения упоминаются исключительно марониты, без православных и яковитов. Это указывает на то, что составитель записки не имел непосредственных знаний о положении в Дамаске. Завершается текст обсуждением ограниченных доходов архиепископа и его просьбы о бесплатном путешествии обратно в Левант (приводимые здесь детали скорее всего опираются на слова самого посланца патриарха).

Вероятность того, что описываемый в записке Георгий не является тем же лицом, что и посланник Моисея-Петра, пытавшийся попасть на Тридентский собор, довольно мала, поскольку слишком уж значительно количество совпадений. С другой стороны, записка называет Георгия кандидатом, присланным для утверждения и рукоположения, а не архиепископом Дамасским, как это

<sup>96</sup> *Anaissi. Collectio*. P. 50–51, 52–55.

делается в письме Моисея-Петра и в ответе ему Пия IV. Окончательное разрешение этого вопроса будет возможно лишь после изучения всех материалов в собраниях Ватикана и маронитской патриархии, относящихся к этому делу. В настоящее время можно предположить, что записка могла быть составлена задним числом для объяснения того, кем являлся упоминаемый в булле Пия IV архиепископ Георгий и создания впечатления, что он имел законный статус. С подобной интерпретацией согласуется попытка замалчивания всего эпизода, засвидетельствованная словами Моисея-Петра в письме Пию V о том, что о событиях большой важности, связанных с самопровозглашенным епископом невозможно писать<sup>97</sup>. Видимо, реакцией на такую позицию были слова ад-Дувайхи о том, что не нужно скрывать то, что случилось со священником Георгием<sup>98</sup>. Запутанность вопроса, вызванная сначала подделкой Георгия, а потом усилиями придать происшедшему видимость законности, привела к тому, что ни один из документов, относящихся к этому делу (см. список, тексты и переводы ниже), не отражает события полностью и без искажений. Тем не менее, критическое сопоставление всех документов позволяет восстановить все обстоятельства интриги.

#### 9. Подобные случаи фальсификации документов и самозванческой интриги на христианском Востоке

Один из случаев фальсификации патриаршего послания произошел незадолго до прибытия в Рим Георгия, посланника маронитского патриарха. Он связан с посланием коптского патриарха Александрии Гавриила VII (1525–1568 г.) папе Пию IV. В письмах Джованни-Баттиста Элиано (1530–1589 гг.), крещеного еврея родом из Александрии, затем члена Общества Иисуса, дважды посещавшего коптов с миссией Святого Престола, в 1561–1563 гг. и 1582 г. (в 1580–1582 гг. он также находился с миссией у маронитов), содержатся сведения о мистификации некоего Авраама ас-Сӯриāнī, приехавшего в Рим до 1561 г. с посланием патриарха Гавриила VII. Согласно Элиано, в послании содержались слова приветствия и благословения патриарха в адрес римского понтифика, однако из-за того, что при папском дворе не нашлось человека, способного перевести письмо, видимо, написанное на коптском языке, Авраам при участии Иоанна-Баттиста Эфиопа, который принимал его в Риме, сфабриковал перевод, в котором выражалась покорность коптского патриарха и Церкви Святому Престолу и признавалась верховная власть папы. Этот перевод вызвал сомнение у кардинала Микеле Гислиери, который распорядился навести справки через венецианского консула в Египте. Однако по просьбе Авраама Гавриил VII в новом письме подтвердил его статус как патриаршего посланни-

<sup>97</sup> Письмо патриарха Моисея-Петра папе Пию V 27 апреля 1566 г. *Anaissi. Collectio*. P. 51.

<sup>98</sup> *Ad-Dwaihī. Ta'riḥ al-azminat*. P. 263–264.

ка и факт отправления с ним послания папе. Реабилитировавшись таким образом, Авраам убедил папу отправить к патриарху католических миссионеров – иезуитов Джованни-Баттисту Элиано и Христофора Родригеса. Несмотря на меры, заранее предпринятые Авраамом, в ходе переговоров папских легатов с патриархом его обман был раскрыт, патриарх после некоторых колебаний не счел целесообразным присоединение Коптской Церкви к Риму, и миссия, таким образом, не достигла своей цели<sup>99</sup>.

Интересно отметить, что, согласно сообщению Элиано, Иоанн-Баптист Эфиоп являлся соавтором поддельного перевода и таким образом принимал участие в мистификации. Если это сообщение верно и обосновано, то оно позволяет предположить, что фальсификация письма маронитского патриарха Моисея-Петра также могла быть предпринята Георгием при участии Иоанна-Баптиста, и подделано было не само письмо патриарха, а только его перевод. Как указывалось выше, записка Иосифа Ассемани не может рассматриваться как надежное доказательство точности и подлинности перевода.

В заключение можно обратить внимание на близкое соответствие поведения Георгия, лжеархиепископа Дамасского, в Риме в 1561–1562 гг. и Паисия Лигарида, лжемитрополита Газского, в Москве в 1662–1673 гг.<sup>100</sup>. Ровно через сто лет после Георгия и уже в Третьем Риме почти все обстоятельства самозванческой интриги были повторены. Лигарид, как предприимчивый левантиец, выдавал себя за действительного митрополита Газы, хотя к тому времени был лишен сана. Рекомендательная грамота от Константинопольского патриарха, с которой Паисий приехал в 1662 г. в Москву, была поддельной. Он также пытался добиться звания патриаршего экзарха, но безуспешно. Постоянно жалуясь на бедность, лжемитрополит Газский добивался от царя все новых пожертвований и подарков, а также архиерейских богослужебных облачений. Паисий не знал русского языка и писал в Москве свои произведения по-гречески и по-латыни. Многие из них были переведены на русский и некоторые сохранились только в переводе. Позднее, в 1668 г., иерусалимский патриарх Нектарий написал в Москву о том, что Паисий самозванец, который еще прежним патриархом Паисием был запрещен в служении и проклят.

Поскольку лжемитрополит Газский участвовал в соборе 1666 г., осудившем Московского патриарха Никона, то царь Алексей Михайлович защищал

<sup>99</sup> *Rabbath. Documents inédits*. Т. 1. Р. 306–308; см. также: *Войтенко А. А.* Гавриил VII // *Православная энциклопедия*. Т. 10. М., 2005. Р. 237–238.

<sup>100</sup> О Паисии Лигариде см.: *Романова А. А.* Паисий Лигарид // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XVII в. Часть 3. П.-С. СПб., 1998. С. 8–12. *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2 изд. Сергиев Посад, 1914. С. 181–208. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М., 1997. С. 202–208. Дополнительная библиография приводится в работе: *Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. // *Он же.* Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 312. Прим. 55.



его репутацию и добивался снятия с Лигарида запрещения, чтобы из-за этого не падала тень на все решения собора, столь необходимые царю<sup>101</sup>.

Вряд ли Паисий знал что-либо о Георгии и его интригах. Полное совпадение их побуждений, действий и полученных результатов было вызвано тождественностью ситуаций. Влиятельные религиозно-политические центры за пределами Леванта оказывали покровительство и материальную помощь ближневосточным христианским меньшинствам, но по причине значительных расстояний и задержек с сообщением им было трудно проверить точность предоставляемых им сведений и проследить за использованием полученных от них даров. Открывающиеся в результате этого возможности представляли слишком большой соблазн для ловких авантюристов<sup>102</sup>.

## Документы и переводы

Список источников, относящихся к делу Георгия Кипрского, маронитского лжеархиепископа Дамаска (в хронологическом порядке)

1) Подлинное письмо патриарха Антиохии Моисея-Петра папе Пию IV (2 сентября 1561 г.) на сирийском языке или на арабском языке в форме каршуни. Оригинал, вероятно, уничтожен посланником Георгием. Содержание восстанавливается сравнением письма, сфальсифицированного Георгием, и «Анналов» ад-Дувайхй.

2) Письмо патриарха Моисея-Петра папе Пию IV с изменениями и добавлениями, внесенными посланником Георгием (датировано 2 сентября 1561 г., фактическая дата составления неизвестна, возможно 1562 г.). Оригинал письма (если он существует) латинского перевода может храниться в Ватиканском секретном архиве; копия латинского перевода хранится в ИВР РАН (Сир. 38, л. 3v – 4v). О поддельном письме сообщают «Анналы» ад-Дувайхй.

<sup>101</sup> Кантерев Н. Ф. Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия Александрийского и Макария Антиохийского на их патриарших кафедрах и о разрешении от запрещения Паисия Лигарида // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 2. М., 2009. С. 741–788; Грамота царя Алексея Михайловича к Волошскому воеводе Иоанну Дуке с просьбою, чтобы он похлопотал у восточных патриархов о разрешении Паисия Лигарида. 1671 г. 14 авг. // *Кантерев. Характер отношений*. С. 547–548. См. также: *Кантерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*. Т. 2. Сергиев Посад. 1912. С. 465–519; *Фонкич Б. Л. Письмо Дионисия Ивирига Паисию Лигариду* // *Он же. Греческие рукописи и документы в России*. М., 2003. С. 433–444.

<sup>102</sup> Недавнее исследование грамот греческих патриархов и афонских монастырей XVII в. с просьбами о милостыне для их подателей обнаружило большое количество грамот-имитаций: *Ченцова В. Г. Икона Иверской Богоматери (Очерки истории отношений Греческой Церкви с Россией в середине XVII века по документам РГАДА)*. М., 2010. Приложение 1. Имитации грамот Константинопольских патриархов Парфения II и Иоанникия II, написанные рукой «писца грамот-имитаций константинопольских патриархов» (комментированный список). С. 294–302 (включает 24 грамоты).

3) Устное обращение Георгия, посланника патриарха Моисея-Петра, к папе Пию IV (итальянский текст и сирийская транскрипция, 1562 г.). Оригинальные документы хранятся в ИВР РАН (Сир. 38, л. 5r, 1r).

4) Булла папы Пия IV патриарху Моисею-Петру (1 сентября 1562 г.) на латинском языке (ответ на письмо, подделанное Георгием). Оригинальный документ хранится в Ватиканском секретном архиве (Arm. VII, caps. 3), арабский перевод буллы содержится в рукописи XVIII в. из библиотеки маронитской патриархии в Бкерке (Bkerke 108, p. 73–77)<sup>103</sup>. Издание: *Anaïssi T. Bullarium Maronitarum, complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Romanis pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa. Romae, 1911. P. 66–70.*

5) Письмо патриарха Моисея-Петра папе Пию IV (1 октября 1564 г.). Оригинал письма может храниться в Ватиканском секретном архиве (более точных сведений о документе нет), копия – в рукописи из библиотеки маронитской патриархии в Бкерке (Bkerke 108, p. 77–78)<sup>104</sup>. Содержание передается в «Анналах» ад-Дувайхй. Текст не издан.

6) Письмо патриарха Моисея-Петра папе Пию V (27 апреля 1566 г.) на итальянском языке. Оригинальный документ хранится в Ватиканском секретном архиве (Arm. 64, t. 34, p. 94). Издание: *Anaïssi T. Collectio Documentorum Maronitarum. Liburni, 1921. P. 50–51.*

7) Ватиканская записка о Георгии Кипрском (без даты) на латинском языке. Оригинальный документ хранится в Ватиканском секретном архиве (Arm. 64, t. 34, p. 94). Издание: *Anaïssi T. Collectio Documentorum Maronitarum. Liburni, 1921. P. 52.*

8) «Анналы» Стефана ад-Дувайхй (конец XVII – нач. XVIII в.). Известно ок. 25 рукописей XVII–XIX вв. Основное издание: *Ad-Dwaihî S., patr. Ta'rîh al-azminat, 1095–1699 / Ed. F. Taoutel // Al-Mashriq 44 (1950). Beyrouth, 1951. P. 263–265 (на араб. яз.).* Критическое издание готовится.

9) Записка Иосифа Ассемани (XIX в.). Оригинальный документ хранится в ИВР РАН (Сир. 38, л. 8r).

I. УСТНОЕ ОБРАЩЕНИЕ ГЕОРГИЯ, ПОСЛАННИКА МАРОНИТСКОГО ПАТРИАРХА АНТИОХИИ МОИСЕЯ-ПЕТРА, К ПАПЕ ПИЮ IV (ИТАЛЬЯНСКИЙ ТЕКСТ И СИРИЙСКАЯ ТРАНСКРИПЦИЯ), 1562 г.<sup>105</sup>

Правила воспроизведения текста:

() – восстановление частично утраченных или сокращенных слов; в переводе – текст, включенный в сирийскую транскрипцию, но отсутствующий в итальянской записке; [] – восстановление исходного итальянского текста по сирийской транскрипции; в переводе – смысловые дополнения переводчика;

<sup>103</sup> *Khalifé A., Baissari F. Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale maronite (Bkerké). Beirouth, 1975. P. 91, данные предоставлены о. Иосифом Мукарзелем.*

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Публикация и перевод Н. С. Смеловой.

◇ – текст, добавленный в исходный вариант позднее;

(–) – зачеркнутый фрагмент в сирийской транскрипции.

Текст воспроизведен в авторской орфографии с сохранением оригинального синтаксиса. В сносках приводится написание соответствующих слов в современном литературном итальянском языке (СЛИ).

[Orazione]<sup>106</sup>

Beatiss(imo) Padre

Pietro Patriarca d'Antiochia<sup>107</sup> hauendo<sup>108</sup> inteso la feliciss(ima) nuoua<sup>109</sup> della Creatione<sup>110</sup> di V(ostra) S(anti)tà hà<sup>111</sup> mandato qui me <Arciuesc(ouo)<sup>112</sup> di Damasco per gratia<sup>113</sup> di V(ostra) S(anti)tà> suo oratore, che in nome di esso Patriarca, et<sup>114</sup> di tutti i suoi popoli Maroniti, io presti [alla Santità Vostra]<sup>115</sup> la debita et<sup>116</sup> solita obedientia<sup>117</sup>. [Et] così adunq(ue) prostrato con tutta quella riuerenza<sup>118</sup> et<sup>119</sup> humiltà<sup>120</sup> che debbo Le bascio<sup>121</sup> li<sup>122</sup> santiss(imi) piedi com(e) à Vic(ari)o di Giesù<sup>123</sup> Cristo in Terra. Offerendole anche in nome di essi ogni lor potere et hauere<sup>124</sup> per seruig(i)o di q(ues)ta Santiss(ima) Sede et<sup>125</sup> di V(ostra) B(eatitudi)ne la qual<sup>126</sup> N(ostro) S(ignore) Dio lungam(en)te conserui<sup>127</sup> et felicità secondo il suo disiderio<sup>128</sup>. Amen.

<sup>106</sup> ИВР РАН, Сир. 38, л. 5г.

<sup>107</sup> СЛИ: Antiochia

<sup>108</sup> СЛИ: avendo.

<sup>109</sup> СЛИ: nuova.

<sup>110</sup> СЛИ: creazione

<sup>111</sup> СЛИ: ha

<sup>112</sup> СЛИ.: arcivescovo

<sup>113</sup> СЛИ: grazia.

<sup>114</sup> СЛИ: e

<sup>115</sup> Данное косвенное дополнение отсутствует в итальянской записке.

<sup>116</sup> СЛИ: e

<sup>117</sup> СЛИ: ubbidienza

<sup>118</sup> СЛИ: riverenza

<sup>119</sup> СЛИ: e

<sup>120</sup> СЛИ: umiltà

<sup>121</sup> СЛИ: bacio

<sup>122</sup> СЛИ: i

<sup>123</sup> СЛИ: Gesù

<sup>124</sup> СЛИ: avere

<sup>125</sup> СЛИ: e

<sup>126</sup> СЛИ: quale

<sup>127</sup> СЛИ: conservi

<sup>128</sup> СЛИ: desiderio



ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЯ СИРИЙСКОЙ ТРАНСКРИПЦИИ ИТАЛЬЯНСКИМ СЛОВАМ

|               |              |              |               |              |                               |
|---------------|--------------|--------------|---------------|--------------|-------------------------------|
| à             | ﺍ            | Giesù        | ﻏﯩﺴﯘ          | per          | ﭘﻪﺭ                           |
| adunq(ue)     | ﺍﺩﯗﻧﻘﺎ       | gratia       | ﻏﺮﺍﺗﯩﺌﺎ       | piedi        | ﭘﯩﺪﯨ                          |
| alla          | ﺍﻟﻼ          | hà           | ﺍ             | Pietro       | ﭘﯩﺘﺮﯗ                         |
| amen          | —            | hauendo      | ﺍﻭﻩﻧﺪﯗ        | popoli       | ﭘﻮﭘﻮﻟﯩ                        |
| anche         | ﺍﻧﭽﺎ         | hauere       | ﺍﻭﻩﺭﻩ         | potere       | ﭘﻮﺗﻪﺭﻩ                        |
| Antiochia     | ﺍﻧﺘﯩﻮﭼﯩﺌﺎ    | humiltà      | ﺍﻭﻩﻣﯩﻠﺘﺎ      | presti       | ﭘﺮﻩﺳﺘﯩ                        |
| arciuesc(ouo) | ﺍﺭﭼﯩﻮﻩﺳﻜﯩﻮﯗ  | i            | ﺍ             | prostrato    | ﭘﺮﻭﺳﺘﺮﺍﺗﻮ                     |
| bascio        | ﺑﺎﺷﯩﻮ        | il           | ﺍﻟ            | qual         | ﻗﺎﻟ                           |
| beatiss(imo)  | ﺑﯩﺌﺎﺗﯩﺴﺴﯩﻤﻮ  | in           | ﺍﻥ            | quella       | ﻗﯩﻠﻼ                          |
| b(eatitudi)ne | ﺑﯩﺌﺎﺗﯩﺘﯩﺪﯨﻨﻪ | inteso       | ﺍﻧﺘﯩﺴﻮ        | q(ues)ta     | ﻗﯩﺴﺘﺎ                         |
| che           | ﭼﺎ ; ﭼﺎ      | io           | ﺍﻧﻨﺎ          | qui          | ﻗﯩﻮ                           |
| com(e)        | ﻗﯘﻣﺎ         | la           | ﺍﻟﻼ           | riuerenza    | ﺭﯗﻳﻪﺭﻧﺎ                       |
| con           | ﻗﻪﻡ          | Le           | ﭼﺎ            | santiss(ima) | ﺳﺎﻧﺘﯩﺴﺴﯩﻤﺎ                    |
| conserui      | ﻗﯘﻧﺴﻪﺭﯗﻳ     | li           | ﭼﺎ            | santiss(imi) | ﺳﺎﻧﺘﯩﺴﺴﯩﻤﯩ                    |
| così          | ﻗﯘﺳﯩ         | lor          | ﻛﻪ            | s(anti)tà    | ﺳﺎﻧﺘﯩﺌﺎ;<br>ﺳﺎﻧﺘﯩﺌﺎ;<br>ﺳﺎﻧﺘﺎ |
| creatione     | ﻛﺮﯨﺌﯩﻴﻪﻧﻨﺎ   | lungam(en)te | ﻛﯘﻧﻐﺎ ﻗﯩﻴﺎ    | secondo      | ﺳﯩﻜﯘﻧﺪﻭ                       |
| Cristo        | ﻛﺮﯨﺴﺘﻮ       | mandato      | ﻣﺎﻧﺪﺍﺗﻮ       | sede         | ﺳﯩﺪﻩ                          |
| Damasco       | ﺩﯗﻣﺎﺳﻘﺎ      | Maroniti     | ﻣﺎﺭﯨﻨﯩﺘﯩ      | seruig(i)o   | ﺳﯩﺮﯗﻳﯩﻐﯩﻨﺎ                    |
| debbo         | ﺩﯗﺑﺒﻮ        | me           | ﻣﻪ            | s(ignore)    | ﺳﯩﻐﯩﺮﻩ                        |
| debita        | ﺩﯗﺑﯩﺘﺎ       | nome         | ﻧﯘﻣﺎ          | solita       | ﺳﯘﻟﺘﺎ                         |
| della         | ﺩﯗﻟﻼ         | n(ostro)     | ﻧﯘﺳﺘﺮﻭ        | suo          | ﺳﯘﯗ; ﺳﯘﻟﻼ                     |
| di            | ﺩﯗﻱ ; ﺩﯗ     | nuoua        | ﻧﯘﻭﺍ          | suoi         | ﺳﯘﻭﯨ                          |
| Dio           | ﺩﯗﻱ          | obedientia   | ﺍﻭﺑﯩﺪﯨﻴﻪﻧﺘﯩﺌﺎ | terra        | ﺗﻪﺭﺭﺎ                         |
| disiderio     | ﺩﯗﺳﯩﺪﯨﺮﯗ     | offerendole  | ﺍﻭﻓﻪﺭﻩﻧﺪﻭﻟﻪ   | tutta        | ﺗﯘﺗﺘﺎ                         |



requiesce(n)tium. {4} Nos uero peccatores iugiter D(omi)no Jesu xp(ist)o gr(ati)as agimus, qui te uirtute, ac uoluntate sua elegit, et sedere te' fecit sup(er) eandem sedem catholicam, et ap(osto)licam: ipse i(n) ea te diu uiuere, et plene gaudere faciat, ut et nos possimus sub umbra tua uiuere', et oves p(ro) nobis p(ro) liberatione, dum sedes sup(er) eam; ut nobis concedat fortitudinem, ac firmitatem i(n) fide n(ost)ra, ne exeamus ab ea; quia i(n)ter lupos rapaces sumus, qui carnem n(ost)ram comedu(n)t, et minime satura(n)tur, sumusq(ue) i(n) angustia, et infinitis torme(n)tis, quae semp(er) accipimus ab his q(ui)bus n(ost)ri no(n) misere(n)tur. {5} Ora igit(ur), p(ro) nobis p(ro)p(ter) D(omi)num N(ost)rum Jesum xp(ist)um, quia tu uere xp(istu)s es in terris, et i(n) manib(us) tuis sa(n)ctis su(n)t ligationes, et solutiones, et q(ui) no(n) est sub tua obedi(n)tia, non est i(n)teger xp(ist)ianus: quia tu es arbor mundi, qua(e) est i(n) Paradiso; cuius radice's impleueru(n)t terram. caputq(ue) eius adimpleuit caelos, et rami eius impleueru(n)t quat(tu)or partes mundi, de cuiusq(ue) radicib(us) emanat fons aquae, et oues catholicae r(e)quiescu(n)t subter ea, et bibu(n)t ex aqua uiua; quia S(ancti)tas tua est xp(ist)i D(omi)ni interpres; et i(n)tercedis p(ro) ouib(us) catholicis: et ueniu(n)t ad te Reges, et adora(n)t te' ta(m)q(uam) xp(ist)um D(omi)num: cum uenisse(n)t tres reges ab orie(n)te, et adoraue(n)t eum in Betlehem, et ab eo acceperu(n)t benedictiones. {6} D(omi)no igitur Jesu xp(ist)o gr(ati)as agimus, q(ui) te elegit. et sedere fecit sup(er) eandem mirabilem sedem; ipse quoq(ue) D(omi)nus te plene i(n) ea gaudere faciat, et cor tuum sit nobiscum sicut fuit xp(istu)s D(omi)nus cum suis apostolis q(ua)n(do) ascendit ad caelum, et r(e)manseru(n)t apostoli eius tristes, admira(n)tes, et uenit ad eos uox de caelo. dicens; *Jte unus quisq(ue) ad partem sortis suae, et ibi me uidebitis, et si* [Jl. 4v] *absum a uobis corpore, spiritu t(ame)n presens sum uobiscum*<sup>137</sup>. {7} Ita esto nobiscum S(anctissi)me': quia infirmi facti sumus, et uires no(n) habemus, caroq(ue) n(ost)ra lacerata est, et sumptus n(ost)ri defecerunt: no(n)nullos ex n(ost)ris igne comburant, et no(n)nullos seca seca(n)t, et no(n)nullos decoratione decoria(n)t, et no(n)nullos cruci affigu(n)t p(ro)p(ter) fidem D(omi)ni N(ost)ri Jesu xp(ist)i. p(er) D(omi)num Jesum xp(ist)um ora quesumus<sup>138</sup>, ut accepta sint ieiunia n(ost)ra, et orationes n(ost)rae. {8} Nos uero humiles, atq(ue) peccatores ploramus die, noctuq(ue) coram Deo, ut tibi concedat uitam longeuam, et ut habeas etatem S(anc)ti Petri, et S(anc)ti Cleme(n)tis i(n) hoc tuo pontificatu. et ut possimus et nos peccatores p(er)fecte gaudere i(n) tuis temporib(us) p(er) intercessionem D(omi)nae n(ost)rae Mariae, et Michaelis, ac Gabrielis, et instor<sup>139</sup> p(ro)phetar(um) Abraham, Jshac<sup>140</sup>, et Iacob. Amen. {9} Et post humi p(ro)sternationem coram pedib(us) tuis S(anctissi)mis petimus ut remittas nobis

<sup>137</sup> Эти слова являются вольным пересказом Мат. 28:10: «Ite nuntiate fratribus meis ut eant in Galilaeam ibi me uidebunt», и Мат. 28:20: «...et ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi».

<sup>138</sup> КЛ: quaerimus, более ранняя форма: quaesumus.

<sup>139</sup> КЛ: instar. О и конечное сокращение, обозначающее окончание –огум, появились в тексте под влиянием часто употреблявшегося слова sanctorum.

<sup>140</sup> Транскрипция имени вероятно отражает его арабское произношение. В Вульгате используется форма Isaac.

d(ominum) Georgium Archiep(iscop)um damascenum Legatum sup(er) uniuersos ep(iscop)os maronitar(um)<sup>141</sup> et Coadiutorem n(ost)ram, et neminem superiorem sup(er) eum cognoscat nisi S(anctita)tem tuam, et humilitatem mei Petri Patriarchae, q(uia) iam sum ualde decrepitus, et desunt mihi uires ad uisitandos greges. {10} Et ideo cum eo mitto ad S(anctita)tem tuam sex bullas, ut illas uideas, et des ei bullas similes illar(um). {11} Et in Insula Cypri habemus monasterium S(anc)ti Georgij de Athalo, quod n(ost)rum est maronitar(um), co(m)mittat S(anctit)as tua, ut illud ipse habeat, et nemo molestet eum p(ro) tali monasterio, neq(ue) Francus, neq(ue) Grecus, neq(ue) Coptus, neq(ue) Jacobita. {12} Et co(m)me(n)des eum Archiep(iscop)o Cypri. ne nobis molestet i(n) grege n(ost)ro, neq(ue) audeat mittere manum eius co(n)tra populum maronitar(um). {13} Nil aliud petimus á te. {14} Et ego humilis et uniuersi monachi anachoritae petimus á D(omi)no N(ost)ro Jesu xp(ist)o, ut tibi concedat uitam lo(n)geuam per intercessionem D(omi)nae n(ost)rae, et omnium sanctor(um). Amen.

{15} Epistola Petri Patriarchae Antiochiae humilis peccatoris, et pauperis.

{16} Ex Monasterio<sup>142</sup> Cannobin anno D(omi)ni. 1561. die 2<sup>a</sup>. mensis 7bris.

{17} Ex interpretatione Jo(anni). Baptistae aetiopis.

**[Л. 3v]** {18} Ad manus S(anctissi)mi P(at)ris D(omi)ni N(ost)ri Romani Pontificis Papae Pij. iiij. Faeliciter p(er)ueniat

ПЕРЕВОД<sup>143</sup>

Отеческой заботе Святого Господина и Отца Папы, сидящего на апостольском престоле.

{1} После почитания, земного поклона, коленопреклонений, самоуничижения и целования ног святейшего Отца, тысячекратно склонив колена, я, Петр, нищий патриарх Антиохии, вместе с общиной моего народа Сирийцев, рода маронитов католиков, послали этого нашего сына Георгия, архиепископа дамаскцев, чтобы он представил [наше] подчинение Святому Отцу, и апостольскому престолу, и нашей матери Римской Церкви, по вере христиан, так как это обычай с

<sup>141</sup> Подчеркнуто в оригинале.

<sup>142</sup> Ошибка писца, правильная форма Monasterio.

<sup>143</sup> В переводе текста знаки препинания следуют нормам русского литературного языка. Заглавные и строчные буквы приводятся в соответствии с орфографией оригинала, за исключением мессиянского титула Христос, сокращение которого основывается на строчных буквах х и р, но который дается в переводе с заглавной буквы. В квадратных скобках даются слова подразумевающиеся, но не стоящие в латинском тексте. Предложения пронумерованы в фигурных скобках. При переводе латинские предложения {5, 11} были разделены надвое по стилистическим соображениям.



древних времен, всегда и до века. {2} Мы, подлинно смиренные, умираем<sup>144</sup> лишь в подчинении ему (апостольскому престолу – *Н. Л.-Ч.*) и Святости Отца Папы Пия IV, Викария Господа нашего Иисуса Христа. {3} Ибо мы грешные уже давно находимся в подчинении Римской католической церкви и Святейшему Отцу, ибо мы имеем эту твердую веру во дни твоей Святости, как мы были по милости Христа Господа во времена прежних Первосвященников, ныне почивших. {4} Мы, подлинно грешные, постоянно воздаем благодарность Господу Иисусу Христу, который избрал тебя по добродетели и по своему желанию и дал тебе сидеть на этом католическом и апостольском престоле, да даст он сам тебе долго жить на нем и много радоваться, чтобы и мы могли жить в тени твоей, пока ты сидишь на нем, и овцы [порученные] нам ради [их] освобождения, и чтобы он даровал нам крепость и твердость в вере нашей, да не отойдем от нее, ибо мы находимся среди волков хищников, которые пожирают нашу плоть и не насыщаются, и мы находимся в стеснении, в бесконечных мучениях, которым мы постоянно подвергаемся от тех, от кого наши [люди] не имеют пощады. {5} Итак, моли о нас Господа нашего Иисуса Христа, ибо ты истинно еси Христос [пребывающий] на земле, и в твоих святых руках находится связывание [грехов] и разрешение [от них], и кто не находится в твоём подчинении, тот не есть подлинный христианин, ибо ты еси древо мира, находящееся в Раю, корни которого наполнили землю, глава которого заполнила небеса и ветви которого наполнили четыре части света, от корней которого изливается источник воды, и овцы католические находят покой под ним и пьют от воды живой, ибо твоя Святость есть посредник Христа Господа и заступаешься за овец католических. К тебе приходят Цари и поклоняются тебе, как Христу Господу, когда пришли три царя с Востока и поклонились ему в Вифлееме и получили от него благословения. {6} Посему мы воздаем благодарность Господу Иисусу Христу, который избрал тебя и дал тебе сидеть на том самом дивном престоле, и да дарует тебе сам Господь полностью радоваться на нем, и да будет сердце твое с нами, так же как и Христос Господь был со своими апостолами, когда он вознесся на небо и остались Его апостолы грустными и пораженными, и явился им глас с неба, говорящий: «Идите, каждый во страну жребия своего, и там увидите меня, и хотя я отсутствую от вас телом, духом, однако, я пребываю с вами». {7} Да будет так, о Святейший, и с нами, ибо мы доведены до слабости и не имеем сил, плоть наша истерзана и наши запасы иссякли: иных из наших жгут огнем, иных секут мечем, иных казнят сдиранием кожи, иных приговорают ко кресту за веру в Господа нашего Иисуса Христа. Ради Господа Иисуса Христа, мы просим, моли да будут приняты [Богом] наши посты и наши

<sup>144</sup> В письме патриарха Моисея-Петра Пию IV от 2 февраля 1564 г. используется формула *vivemus et moriemur* «будем жить и умирать» (*Anaissi. Collectio. P. 48*). В передаче на итальянский в настоящее время (*viviamo et moriamo*) она дважды присутствует в письме маронитских епископов папе Григорию XIII от 2 июля 1578 г. (*Ibid. P. 69, 71*). Возможно также, что в данном месте допущена ошибка и вместо *morimur* «мы умираем», должно было стоять *moriamur* «мы пребываем», т.е. «живем».

молитвы. {8} Мы, истинно смиренные и грешные, вопием день и ночь пред Богом, да дарует тебе долгую жизнь и да будешь иметь возраст Святого Петра и Святого Климента на твоём первосвященничестве, и да сможем и мы грешные радоваться совершенно в твоё время, по заступничеству Госпожи нашей Марии, Михаила, и Гавриила, и также пророков Авраама, Исаака и Иакова. Аминь. {9} И после земного поклонения пред твоими Святейшими ногами мы просим, да отпратишь ты к нам назад господина Георгия Архиепископа дамасского [в качестве твоего] Легата над всеми маронитскими епископами<sup>145</sup> и нашего Заместителя, и да не будет над ним никого, кроме твоей Святости и моего смирения, Патриарха Петра, ибо ныне я весьма изможден и нет у меня сил для посещения моей паствы. {10} И по этой причине я посылаю с ним твоей святости шесть [папских] булл, чтобы ты видел их и дал бы ему буллы подобные тем. {11} И на Острове Кипр мы имеем монастырь Святого Георгия в Атталу, который является нашим, маронитским. Да учредит твоя Святость, чтобы он сам (Георгий – *Н. Л.-Ч.*) имел его и чтобы никто не беспокоил его по поводу этого монастыря: ни Франк, ни Грек, ни Копт, ни Яковит. {12} И да помянешь его [в письме] Архиепископу Кипра, да не беспокоит он нас в нашей пастве и да не дерзает простереть руку свою против народа маронитов. {13} Ничего более мы не просим у тебя. {14} И я смиренный, и все монахи отшельники просим у Господа нашего Иисуса Христа да дарует тебе долгую жизнь по заступничеству Госпожи нашей и всех святых. Аминь.

{15} Письмо Петра Патриарха Антиохии, смиренного, грешного и нищего.

{16} Из Монастыря Каннобин<sup>146</sup>, года 1561, месяца сентября второго дня.

{17} Перевод Иоанна-Баптиста эфиопа.

{18} Да дойдет [это письмо] счастливо в руки Святейшего Отца Господина нашего Римского Первосвященника Папы Пия IV.

III. ЗАПИСКА ИОСИФА АССЕМАНИ, ГЛАВНОГО СВЯЩЕННИКА ГОРОДА ТРИПОЛИ, XIX в.<sup>147</sup>

Dichiaro io sottoscritto d'aver veduto una lettera del M(onsignore) Patriarca Pietro d'Antiochia dei Maroniti diretta alla Santità della felice memoria il Papa Pio IV l'anno 1561 ed ho trovato questa lettera autentica e bene tradotta dall'originale Siro, ed essa è a guisa di lettera remissoriale dichiarante l'invio del suo Delegato M(onsignore) Giorgio di Damasco a Roma presso la S(anta) Sede per rimettere quivi la sua professione di fede, e ciò dimostra fino dall'antico tempo l'attaccamento alla fede Cattolica dei Maroniti, e la loro obbedienza alla S(anta) Sede come ciò viene dichiarato, e provato nel Sinodo Libanese fatto dal mio antenato il celebre M(onsignore) Giuseppe Assemani.

Giuseppe Assemani  
arcipr(ete) Maronita di Tripoli di Siria

<sup>145</sup> Подчеркнуто в оригинале.

<sup>146</sup> Написание дается в орфографии латинского текста письма.

<sup>147</sup> ИВР РАН, Сир. 38, л. 8г. Публикация и перевод Н. С. Смеловой.

ПЕРЕВОД<sup>148</sup>

Я, нижеподписавшийся, удостоверяю, что видел письмо Монсеньора Петра, Маронитского Патриарха Антиохии, обращенное к [Его] Святейшеству блаженной памяти Папе Пию IV, от 1561 года, и нашел это письмо подлинным и точно переведенным с Сирийского оригинала; и что оно [написано] в форме послания с изъявлением покорности, в котором [Патриарх] заявляет об отправлении своего Посланника Монсеньора Георгия Дамасского в Рим к Святому Престолу, чтобы там выразить свое исповедание веры и таким образом продемонстрировать приверженность Маронитов с давних пор Католической вере и их покорность Святому Престолу, как это было провозглашено и засвидетельствовано на Ливанском Соборе, созванном моим знаменитым предком Монсеньором Иосифом Ассемани.

Иосиф Ассемани, Маронитский  
главный священник [города] Триполи в Сирии

IV. Булла папы Пия IV маронитскому патриарху Антиохии Моисею-Петру,  
1 сентября 1562 г.<sup>149</sup>

[P. 66] Pius Episcopus

Servus Servorum Dei

Venerabili Fratri, Petro Patriarchae sive Primati Maronitarum, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

{1} Venerabilem Fratrem nostrum Georgium Archiepiscopum Damascenum, qui tuas<sup>150</sup> ad nos attulit literas<sup>151</sup>, libenter vidimus, qui nobis ad Apostolicae Sedis regimen Dei omnipotentis<sup>152</sup> dignatione vocatis, tuo mandato et nomine pie et reverenter admodum obedientiam praestitit. {2} Grato, ut debuimus, animo tuum

<sup>148</sup> В переводе знаки препинания следуют нормам русского литературного языка. Заглавные и строчные буквы приводятся в соответствии с орфографией оригинала.

<sup>149</sup> Текст воспроизводится по изданию: *Anaissi*. Bullarium Maronitarum. P. 66–70 (сокращенно ВМ). Разночтения приведены по следующим изданиям отдельных частей буллы: Appendix ad Bullarium. P. 40–41 (сокращенно АВ) (предложения 1, 2, 16–21, 28); *Assemani*. Bibliotheca Orientalis. P. 523 (сокращенно ВО) предложения 1 (частично: «Venerabilem ... vidimus») и 22–23 («Quod autem ... improbare»); *Le Quien*. Oriens Christianus. Col. 66 (сокращенно ОС) (тот же отрывок буллы, что и у Ассемани, откуда взят цитируемый текст).

<sup>150</sup> АВ: tuae.

<sup>151</sup> АВ, ОС: litteras (КЛ).

<sup>152</sup> АВ: Omnipotentis.

istud, dilectissime Frater, officium, literasque<sup>153</sup> ipsas tuae erga hanc Sanctam Sedem observantiae, pietatis ac<sup>154</sup> devotionis testes accepimus. {3} Fecisti quod catholicum praesulem decuit, quod facere debet quisquis Ecclesiae Dei membrum haberi et esse vult, praeclare enim intelligis Ecclesiam Dei super hanc Sedem a Domino nostro Jesu Christo aedificatam, Petroque et successoribus suis Romanis Pontificibus, curam gregis Dominici commissam fuisse. {4} Nos vero perspicientes ex literis tuis eximiam reverentiam, cultum, et pietatem qua Beati Apostoli Apostolorum principis Sedem prosequeris, et tuam, ac nationis istius constantiam in retinenda fide, quam S. Romana tenet, et docet Ecclesia. {5} Gratulamur tibi et nationi ipsi toto ex corde, divinae misericordiae gratias agentes quod reliquit sibi in istis tam longinquis partibus tot hominum millia quae non curvaverunt genua sua ante Baal, quae nec infidelium jugum tam grave a christiana fide deterrere, nec haereticorum schismaticorumque propinquitas corrumpere, et ab Ecclesia catholica abducere, ac separare potuit. {6} Non dubitamus quin Fraternitas tua agnoscat ipsa quoque tam singulare, tamque admirabile Divinae erga se, et nationem suam clementiae beneficium, et cum tantum salutis suae aeternae pignus habeat, omnes quas patitur in hoc saeculo tribulationes et eorum pro Christo non aequo modo, et forti animo, sed libenter etiam sufferat.

[P. 67] {7} Nos quidem pro fraterna charitate [dolere]<sup>155</sup> debemus cum dolentibus, et lucta ac moerore<sup>156</sup> gravi afficimur, ex vestris doloribus, sed cum omnipotentis Dei immensam charitatem attendimus, qui non patitur quos tentat, tentari supra vires suas, sed facere solet cum tentatione proventum, dum cogitamus, haec quae misera, et gravia, et acerba videntur, maximam vim habere ad aeternam felicitatem, et gloriam, si ea qua debent patientia perferantur, dum sanctorum virorum exempla vobis proponimus, qui per labores, per tribulationes, per afflictiones et pressuras ad coelestem<sup>157</sup> patriam pervenerunt: secundum Beatum Jacobum Apostolum in tentationibus gaudendum esse putamus. {8} Quis enim gaudere non debeat, cum sciat, tam breves et momentaneos labores aeterna quiete et gloria compensari? {9} Quis non laeto animo patiatur ea quibus sibi videat aditum ad beatitudinem perpetuam muniri ac patefieri? {10} Quis denique non libenti et alacri animo tempus suae probationis debet amplecti? {11} Suffers tu quidem in medio infidelium positus erumnas, ut scimus, cum clero et populo tuo gravissimas: sed ne nos quidem molestiis et angoribus cavemus maxime propter varias et multiplices haereticorum sectas, quas jampridem damnatas et extinctas humani generis hostis et<sup>158</sup> turbendam pacem et unionem Ecclesiae exectavit<sup>159</sup>, sed tamen non deficimus animo, et quidquid patimur pro Christi amore libenter patimur, atque hos quos sustinemus labores ad impetrandam facilius pec-

<sup>153</sup> АВ: litterasque (КЛ).

<sup>154</sup> АВ: et.

<sup>155</sup> Дополнение необходимо по смыслу.

<sup>156</sup> КЛ: maerore.

<sup>157</sup> КЛ: caelestem.

<sup>158</sup> Следует читать: ad.

<sup>159</sup> КЛ: exertavit.

catorum nostrorum veniam, nobis profuturos esse confidimus. {12} Tu quoque, carissime Frater, cum scias oportere nos per multas tribulationes ingredi in regnum coelorum<sup>160</sup> nec condignas esse passiones huius mundi ad superventuram gloriam, quae revelabitur in nobis, perferre [debes]<sup>161</sup> fortiter et constanter quidquid Dominus te pati voluit, et fratres ac filios tum exemplo, tum cohortationibus tuis assiduis consolare, sed nec constantiam tuam hortatione nostra nec charitatem admonitione egere certum habemus.

{13} Ne illud quidem credimus necessarium esse ut hortemur Fraternitatem tuam, ut puram atque integram fidem Sanctae Romanae Ecclesiae et ritus eius in septem Sacramentis conficiendis et ministrandis servandos cures ab iis omnibus quibus praees, frustra enim ipsam Ecclesiam Romanam coleret, et observaret eiusque principatum agnosceret, quisquis ab eius fide<sup>162</sup> doctrina et Sacramentorum ritu quod ad eorum materiam, et formam pertinet discreparet.

{14} Quae sit autem Ecclesiae Romanae fides, quam omnes tenere necesse est qui salvi esse volunt, quae sit eius de Sacramenti<sup>163</sup> doctrina, habes duarum felicis recordationis Eugenii quarti praedecessoris [p. 68] nostri Bullarum exemplaria, literis quibusdam bonae mem(oriae) Leonis X nostri praedecessoris inserta, quas literas idem Archiepiscopus Damascenus istinc secum allatas ad te refert, in quibus Eugenii literis brevis institutio traditur de duabus in Christo naturis, de duabus item voluntatibus, et operationibus, et unica eius persona, de Spiritus Sancti a Patre et Filio processione, de purgatorii loco, de singulis quoque septem Sacramentis. {15} A qua institutione si qui forte tuorum, quod absit, in aliquo fidei articulo vel Sacramento declinarunt, officium tuum est, dilectissime Frater, eos diligenter monere et dare operam: ut cum Romanae Ecclesiae matris, et magistrae suae, atque omnium fidelium, fide, doctrina ac ritibus congruant, ut vero Apostolica Sede quae ut pia mater de filiorum suorum salute sollicita est, certius nosse queat, aut apud nos christianae fidei conservetur integritas atque ut edocta de iis quas correctione eguerint ea corrigere possit<sup>164</sup>.

{16} Hortamur Fraternitatem tuam<sup>165</sup> ut successoribus tuis hanc admonitionem relin-  
quas, ut cum<sup>166</sup> post electionem suam petendae confirmationis causa, nuncios et literas<sup>167</sup>

<sup>160</sup> КЛ: caelorum.

<sup>161</sup> Дополнение необходимо по смыслу.

<sup>162</sup> Следует читать: fidei.

<sup>163</sup> Следует читать: Sacramentis.

<sup>164</sup> В данном случае текст Анаисси (ВМ) представляется искаженным и требует исправления: ... ut Romanae Ecclesiae, matrī et magistrae suae, atque omnium fidelium, fide, doctrina ac ritibus congruant, ut vero Apostolica Sedes, quae ut pia mater de filiorum suorum salute sollicita est, aut certius nosse queat, ut apud vos christianae fidei conservetur integritas, autque ut edocta de iis, quas correctione eguerint, ea corrigere possit. Поскольку издание Анаисси папских булл, обращенных к маронитам, не является критическим, невозможно заключить с уверенностью, содержатся ли ошибки и опiski в тексте самой буллы, или же они привнесены издателем.

<sup>165</sup> В АВ следует запятая.

<sup>166</sup> АВ: quum.

<sup>167</sup> АВ: litteras (КЛ).

ad Apostolicam Sedem miserint, mittant simul quoque eiusmodi literas<sup>168</sup>, in quibus fidem suam distincte profiteantur, atque explicant, et<sup>169</sup> quae ab eis concilia<sup>170</sup> suscipiantur, exponant.

{17} Hoc quoque diligentissime curandum est Fraternitati tuae, tuisque suffraganeis<sup>171</sup>, ut oves fidei vestrae commissas ab huius<sup>172</sup> temporis pestiferarum<sup>173</sup> haeresum<sup>174</sup> contagione integras conservetis. {18} Incredibile est enim, quo studio, quantaque diligentia uti Satanae ministri doctrinae suae venenum diffundere, ac disseminare conentur<sup>175</sup>, quantaque versutia incautos et simplices homines decipere soleant. {19} Proinde a pastoribus<sup>176</sup> animarum pari cura, ac<sup>177</sup> vigilantia tam voracium, et omnia loca peragran-tium luporum<sup>178</sup> insidiis occurrendum est, enitendumque<sup>179</sup>, ut oves in ovili Dominico<sup>180</sup>, et salutaribus<sup>181</sup> Romanae Ecclesiae pascuis contineantur. {20} Si qui autem forte, quod absit, subditorum tuorum ab haereticis jam corrupti, et haeresi aliqua imbuti fuerint, ipsos et quoscumque alios haereticos, et schismaticos, atque apostatas cuiuscumque nationis reminiscentes<sup>182</sup>, et ad Ecclesiae gremium et fidem christianam redire volentes, recipiendi, et absolvendi, atque Ecclesiae catholicae<sup>183</sup> reconciliandi, invincta<sup>184</sup> pro modo culpa poenitentia salutari, post abjurationem palam, secretove, prout tibi<sup>185</sup> expedire [p. 69] visum fuerit, factam, facultatem tibi<sup>186</sup> Apostolica auctoritate concedimus.

{21} Omnia praeterea, et singula privilegia, indulgentiasque a felicis recordationis, Innocentio tertio, Clemente septimo, et aliis praedecessoribus nostris ecclesiae tuae concessa, perinde ac si de verbo ad verbum his literis<sup>187</sup> inserta fuissent, desiderio tuo annuentes, tenore praesentium confirmamus, et illibata ac firma manere statuimus.

<sup>168</sup> AB: ejusmodi litteras.

<sup>169</sup> AB: вместо et стоит licet.

<sup>170</sup> AB: Concilia.

<sup>171</sup> AB: et tuis Suffraganeis.

<sup>172</sup> AB: hujus.

<sup>173</sup> AB: pestifera.

<sup>174</sup> КЛ: haeresium.

<sup>175</sup> Слова quantaque diligentia uti Satanae ministri doctrinae suae venenum diffundere, ac disseminare conentur отсутствуют в АВ.

<sup>176</sup> AB: Pastoribus.

<sup>177</sup> AB: et.

<sup>178</sup> AB: Luporum.

<sup>179</sup> AB: innitendumque.

<sup>180</sup> AB: dominico.

<sup>181</sup> AB: salubribus.

<sup>182</sup> AB: ab Haereticis jam ... Haereticos, et Schismaticos, atque Apostatas cujiscumque Nationis recipientes.

<sup>183</sup> AB: Catholicae Ecclesiae.

<sup>184</sup> AB: injuncta.

<sup>185</sup> AB: Tibi.

<sup>186</sup> Слова factam, facultatem tibi отсутствуют в АВ.

<sup>187</sup> AB: a fel. record. Innocentio III., Clemente VII., ... Ecclesiae ... litteris.

{22} Quod autem contentum te esse significasti, ut ipsum Archiepiscopum ad Tridentinum Concilium mitteremus, id nobis minime necessarium visum est, praesertim cum is neque latinam linguam noverit, ac nec italicam<sup>188</sup> quidem satis calleat, eamque ob causam futurum fuerit ut nec quid ipse sentiret exprimere, nec quid ibi ageretur satis intelligere<sup>189</sup> posset. {23} Satis autem, hoc futurum esse existimavimus, si literas ipse cum primum oblata fuerit dandi facultas miseris, sicuti venerabilis quoque frater Abdissu Assyriae Patriarcha<sup>190</sup>, qui Romae nuper fuit, ante discessum suum fecit, per quas testificeris, et profitearis te ipsius Tridentinae Synodi decreta una cum suffraganeis et clero tuo suscipere, et approbare quidquid ipsa probaverit, et quidquid damnaverit improbare<sup>191</sup>.

{24} De ecclesia illa juris tui in Insula Cyprio desiderio tuo satisfactum fuit, quemadmodum ex Georgio cognosces.

{25} Cum<sup>192</sup> ad te sine aliquo Sedis Apostolicae munusculo, et charitatis nostrae indicio redire nollemus; dari ei iussimus ex cappella nostra vestes sacras ad usum rei divinae: pluviale et casulam una cum mitra, et tunicis sericis. {26} Rogantes dilectionem tuam ut quotiescumque Missam celebraveris, nostri memineris, atque omnipotentem Deum una cum fratribus tuis assidue deprecereis, ut ad ferendum injunctum nobis servitutis onus, vires suggere<sup>193</sup> ac subministrare dignetur, et secundum Clementiam Suam nos dirigere ut ea quae sibi placita sunt, perficientes ministerium nostrum ad ipsius Divinae Majestatis gloriam, et commissi gregis salutem ac nostram implere possimus. {27} Eumdem autem miserecordiarum<sup>194</sup> Patrem et Deum totius consolationis nos oramus, ut te et fratres, ac filios tuos Maronitas in tribulationibus vestris consolari, sustentare, et corroborare, ac meritis atque intercessione gloriosae semper Virginis Dei Genitricis<sup>195</sup> Mariae, ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum suorum, a cunctis peccatis vestris absolvere dignetur, sicut nos quoque de eius miserecordia<sup>196</sup> confisi, et ipsorum Apostolorum auctoritate nobis, licet indignis, commissa te atque eos omnes, qui tamen contriti et rite confessi, et pias ad Deum preces fuderint, pro extirpatione haeresum<sup>197</sup>, [p. 70] et S(anctae) Matris Ecclesiae quiete, pace et tranquillitate, postquam huius in-

<sup>188</sup> BO, OC: quum is neque Latinam linguam noverit, ac ne Italicam...

<sup>189</sup> КЛ: intellegere.

<sup>190</sup> BO: si literas ipse, quum primum oblata fuerit dandi facultas, miseris, sicut Venerabilis quoque Frater Abdisu Assyriae Patriarcha ... OC: si litteras ipse, quum primum oblata fuerit facultas, miseris; sicut venerabilis quoque frater Abdisu Assyriae Patriarcha...

<sup>191</sup> BO: profitearis, te ipsius Tridentinae Synodi decreta, unacum Suffraganeis, et Clero tuo, suscipere et approbare quidquid ipsa probaverit, et quidquid damnaverit, improbare. OC: profitearis, te ipsius Tridentinae synodi decreta, una cum suffraganeis, et clero tuo, suscipere, et approbare...

<sup>192</sup> Следует читать: Eum.

<sup>193</sup> КЛ: suggerere.

<sup>194</sup> КЛ: misericordiarum.

<sup>195</sup> КЛ: Genetricis.

<sup>196</sup> КЛ: misericordia.

<sup>197</sup> КЛ: haeresium.

dulgentiae nostrae notitiam habuerint, et ecclesiam tuam, qui commode potuerint, devote visitaverint, praesentium tenore miserecorditer<sup>198</sup> absolvimus.

{28} Datum Romae apud S(anctum) B(eatum) Marcum, anno Incarnationis dominicae millesimo quingentesimo sexagesimo secundo, Kalendis Septembris, Pontificatus nostri anno tertio<sup>199</sup>.

An(tonius) Florebellus Lavellinus.

ПЕРЕВОД<sup>200</sup>

Епископ Пий, Служитель Служителей Божиих, Достопочтенному Брату, Петру, Патриарху, то есть Главе Маронитов, [шлет] Приветствие и Апостольское Благословение.

{1} Мы с удовольствием повидали нашего достопочтенного Брата Георгия, Архиепископа Дамасского, который доставил нам твое письмо и который по твоему приказанию и от твоего имени благочестиво и почтительно в полной мере представил [твое] повиновение нам, призванным усмотрением всемогущего Бога к управлению Апостольским Престолом. {2} С благодарной душой, как нам и следовало, мы приняли это твое служение, возлюбленный Брат, и само письмо, как свидетельства твоего уважения, благоговения и преданности по отношению к этому Святому Престолу. {3} Ты сделал то, что было должно католическому предстоятелю, что должен делать каждый, кто хочет быть принятым и являться членом Церкви Бога, ибо ты очень ясно понимаешь, что Церковь Бога была воздвигнута Господом нашим Иисусом Христом на этом Престоле и что попечение о стаде Господнем было поручено Петру и его преемникам, Римским Первосвященникам. {4} Мы действительно поняли из твоего письма исключительное почтение, поклонение и благоговение, с которыми ты следуешь за Престолом Блаженного Апостола, предводителя Апостолов, а также твое и этого народа постоянство в сохранении веры, которую хранит и учит Святая Римская Церковь. {5} Мы поздравляем от всего сердца тебя и сам народ [твой], воздавая благодарность божественному милосердию за то, что оно сохранило себе в этих столь отдаленных землях<sup>201</sup> столько тысяч мужей, которые не преклонили свои

<sup>198</sup> КЛ: misericorditer.

<sup>199</sup> АВ: Datum Romae apud S. Marcum anno Incarnat. Dominicae 1562., Kalend. Septembr. Pontificatus nostri anno tertio.

<sup>200</sup> Перевод Н.А. Липатова-Чичерина. В переводе знаки препинания следуют нормам русского литературного языка. Заглавные и строчные буквы приводятся в соответствии с орфографией оригинала.

<sup>201</sup> Обозначение Леванта как «отдаленных земель» показывает, что за точку отсчета принимается Рим, хотя марониты находятся в тех же самых землях, о которых идет речь в Третьей книге Царств.



колени перед Ваалом<sup>202</sup>, и которых ни столь тяжкое ярмо неверных<sup>203</sup> не смогло отпугнуть от христианской веры, ни близость еретиков и раскольников не смогла совратить, а также увести и отделить от католической Церкви. {6} Мы не сомневаемся, что ты, Брат [наш]<sup>204</sup>, сам знаешь также, что благодеяние Божественной милости по отношению к тебе и к твоему народу столь особенно и столь удивительно, и имеет столь великий залог вечного спасения, что все тяготы, которые ты претерпеваешь в этом веке, ты переносишь за Христа не только терпеливо и смело, но даже с готовностью.

{7} Мы, конечно, должны по братской любви [горевать] с горяющими<sup>205</sup>, и мы испытываем печаль и сильную грусть по причине ваших горестей, но когда мы обращаем мысль к неизмеримой любви всемогущего Бога, который не позволяет, чтобы те, кого он испытывает, были испытываемы превыше своих сил, но имеет обыкновение подавать с испытанием<sup>206</sup> благополучный исход<sup>207</sup>, и когда мы помышляем, что те [обстоятельства], которые кажутся жалкими, и тяжкими, и горькими, имеют наибольшую силу [привести] к вечному счастью и славе, если то, что должно, переносится с терпением, и когда мы предлагаем вам примеры святых мужей, которые благодаря трудам, тяготам, расстройством и утеснениям достигли небесного отечества<sup>208</sup>, то вслед за Блаженным Апостолом Иаковом мы полагаем, что в испытаниях нужно радоваться<sup>209</sup>. {8} Ибо кто же не должен радоваться, когда он знает, что столь краткие и мимолетные труды вознаграждаются вечным покоем и славой? {9} Кто же не станет претерпевать со счастливой душой то, посредством чего, как он сам видит, ему приготавливается и открывается доступ к вечному блаженству? {10} Кто же, наконец, не должен принимать с душевной готовностью и охотой время своего испытания<sup>210</sup>? {11} Конечно, ты страдаешь с клиром и народом твоим, находясь, как мы знаем, среди тяжело досаждающих [вам] неверных, но ведь и мы не имеем ограждения от неприятностей и беспокойств, особенно по причине различных и многообразных сект еретиков, которых, прежде уже давно осужденных и уничтоженных, враг рода человеческо-

<sup>202</sup> 3 Цар. 19:18.

<sup>203</sup> Весь Левант попал под власть мусульман в результате арабского завоевания 634–638 гг. Ко времени послания Пия IV он входил в состав Османской империи после победы султана Селима I над египетскими мамлюками в 1516 г.

<sup>204</sup> Здесь и далее выражение «ты, Брат наш» используется для перевода *Fraternitas tua* (дословно: «твое Братство»).

<sup>205</sup> Рим. 12:10, 15. Выражение *dolere cum dolentibus* является вариантом высказывания апостола Павла: «*gaudere cum gaudentibus flere cum flentibus*», которое стало пословицей и приводится многими писателями в одном из этих двух вариантов. Слово *dolere* отсутствует в изданном тексте буллы, хотя оно совершенно необходимо по смыслу.

<sup>206</sup> Дословно *tentare, tentatio* переводятся как «искушать, искушение», но в данном контексте, применительно к Богу, речь идет об испытании (обычно *probare, probatio*).

<sup>207</sup> 1 Кор. 10:13.

<sup>208</sup> Евр. 11:13–16, 36–38.

<sup>209</sup> Иак. 1:2–4.

<sup>210</sup> Здесь: *probatio*.

го [снова] выслал<sup>211</sup> для возмущения мира и единства Церкви, но, однако, мы не падаем духом, и все, что мы претерпеваем ради любви Христа, мы претерпеваем с готовностью, и мы твердо верим, что те труды, которые мы совершаем, послужат нам во благо для более легкого получения прощения наших грехов. {12} Также и ты, дражайший Брат, поскольку ты знаешь, что нам должно войти в царствие небесное посредством многих тягот, и что страдания этого мира не сопоставимы с грядущей славой, которая будет явлена в нас <sup>212</sup>, [должен]<sup>213</sup> смело и с постоянством выносить все то, что Господь захотел, чтобы ты претерпел, а также утешать твоих [духовных] братьев и сыновей, как примером, так и твоими постоянными увещаниями, но мы уверены, что ни твое постоянство не нуждается в нашем побуждении, ни твоя любовь – в нашем наставлении.

{13} Мы, конечно, верим, что нет необходимости побуждать тебя, Брат наш, чтобы ты заботился о сохранении в чистоте и неповрежденности веры Святой Римской Церкви и ее обрядов, совершаемых и исполняемых в семи Таинствах, всеми теми, над которыми ты являешься предстоятелем, ибо ведь тщетно имеет попечение о самой Римской Церкви и уважает ее, а также признает ее первенство тот, кто разногласен с ее учением веры и обрядом Таинств в том, что относится к их внешнему проявлению и внутренней сути<sup>214</sup>.

{14} [О том же,] какова вера Римской Церкви, которую необходимо хранить всем, кто хочет быть спасен, и каково ее учение о Таинствах, ты имеешь копии двух Булл Евгения четвертого блаженной памяти нашего предшественника, приложенные к одному письму Льва десятого, доброй памяти нашего предшественника<sup>215</sup>,

<sup>211</sup> В издании стоит *exectavit*, скорее всего, являющееся искажением *exertavit* (выслал) под влиянием *excitavit* (возбудил).

<sup>212</sup> Рим. 8:18 с заменой *temporis* на *mundi*, и *futuram* на *superventuram*.

<sup>213</sup> В предложении пропущен глагол, управляющий инфинитивами *perferre* и *consolare*.

<sup>214</sup> Дословно: относится к их материи и форме. Различение внешнего проявления и внутреннего содержания в таинствах обсуждается в прилагаемой к посланию булле об унии с армянами «*Exultate Deo*» от 22 ноября 1439 г. (см. ниже).

<sup>215</sup> Имеется в виду послание «*Nuncius ad nos tuus*» от 20 августа 1515 г. Льва X (1513–1521) предыдущему патриарху маронитов Симеону-Петру ал-Хадасй (1494–1524), см. *Anaissi. Bullarium Maronitarum*. P 32–35. К этому посланию были приложены буллы Евгения IV (1431–1447) к армянам («*Exultate Deo*» от 22 ноября 1439 г.) и коптам-яковитам («*Cantate Domino*» от 4 февраля 1442 г.), включенные в акты Ферраро-Флорентийского собора. Поскольку в каждую из них была также включена булла об унии с греками («*L(a)etentur caeli*» от 6 июля 1439 г.), то марониты должны были получить три подробных изложения разных сторон католического вероучения, которые перечисляются в послании Пия IV. См.: *Mansi. Sacrorum Conciliorum*. T. 31 (1) Col. 1047–1060; T. 31 (2) Col. 1695–1701, 1734–1741; *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium* / Ed. G. Hofmann. Romae, 1935–1936. vol. 1. De unione Graecarum, 6 Iulio 1439. vol. 2. De unione Armenorum, 22 Novembris 1439. vol. 3. De unione Coptorum, Syrorum, Chaldaeorum Maronitarumque Cypri, 4 Februarii 1442 – 7 Augusti 1445. Хотя две другие буллы об униях, заключенных на Латеранских сессиях собора, могли представлять интерес для маронитов Ливана, поскольку они обращены к сирийцам-яковитам («*Multa et admirabilia*» от 30 сентября 1444 г.) и

какое письмо, взятое им с собой отсюда, упомянутый Архиепископ Дамасский несет тебе<sup>216</sup>. В этих письмах Евгения дано краткое постановление о двух природах во Христе, о двух также [его] волях и действиях, и едином его лице<sup>217</sup>, об исхождении Святого Духа от Отца и Сына<sup>218</sup>, о месте чистилища, а также о каждом из семи Таинств<sup>219</sup>. {15} Если же, может быть, какие-нибудь из твоих [людей], чего да не будет,<sup>220</sup> отступают от этого постановления в отношении какого-либо положения веры или в отношении какого-либо Таинства, то твоя обязанность, возлюбленный Брат, тщательно наставлять их и заботиться о том, чтобы они соответствовали Римской Церкви, матери и наставнице своей, а также и всех верных, в вере, учении и обрядах, и чтобы действительно Апостольский Престол, который как заботливая мать беспокоится о спасении своих детей, или мог точнее знать, что у вас<sup>221</sup> сохраняется цельность христианской веры<sup>222</sup>, или же, чтобы извещенный о тех [вещах], которые нуждаются в исправлении, он мог бы исправить их.

{16} Мы побуждаем тебя, Брат наш, передать это наставление твоим преемникам, чтобы, когда после своего избрания они будут отправлять посланников и письма к Апостольскому Престолу с просьбой об утверждении<sup>223</sup>, они отправляли бы также письма такого рода, в которых бы они ясно провозглашали и изъясняли свою веру и сообщали о соборах, созываемых ими<sup>224</sup>.

{17} Также, Брат наш, ты и подчиненные тебе епископы должны очень старательно заботиться, чтобы сохранить паству, принадлежащую к вашей вере, не-испорченной заразой вредоносных ересей этого времени. {18} Ибо невероятно, с каким рвением и сколь великим старанием служители Сатаны пытаются излить

маронитам Кипра («Benedictus sit Deus» от 7 августа 1445 г.), они не были присланы, так как их богословское содержание далеко не столь подробно.

<sup>216</sup> Латинское слово *lit(t)erae* может означать как одно письмо, так и несколько, поэтому возможны варианты перевода: «к некоторым письмам» и «каковые письма, взятые».

<sup>217</sup> Папа ставит эти вопросы первыми, чтобы исключить возможность сохранения элементов монофелитства и моноэнергизма в вероучении маронитов.

<sup>218</sup> В латинском стоит *et Filio* вместо более знакомой формулы *Filioque*. Это положение вероучения Римско-католической Церкви являлось знаковым для подтверждения подчинения Риму.

<sup>219</sup> Вопрос о таинствах особенно подробно разбирался Тридентским собором, в силу того, что природа таинств и их число оспаривались большинством протестантских вероучений. Учение о таинствах тщательно изложено в булле об унии с армянами «*Exultate Deo*».

<sup>220</sup> Устойчивое выражение *quod absit* восходит к словам апостола Павла в Рим. 3:3, 6, 31; 6:2; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11 и в других посланиях.

<sup>221</sup> В издании стоит явно ошибочное *pos*.

<sup>222</sup> Деликатный намек на то, что из письма патриарха Моисея-Петра, которое ничего не говорит о вопросах веры, такой вывод сделать невозможно.

<sup>223</sup> Папа не упоминает присылку паллиума.

<sup>224</sup> Необходимо сравнить просьбу об утверждении следующего маронитского патриарха с письмом Петра к Пию, чтобы определить, были ли выполнены эти указания Папы и включает ли письмо исповедание веры и сведения о соборах. Видимо, Папа беспокоился, что местные соборы созываются недостаточно часто и/или регулярно.

и распространять яд своего учения, и с какой великой изворотливостью они имеют обыкновение сбивать с пути неосмотрительных и простодушных людей. {19} Поэтому забота и бдительность должны быть противопоставлены пастырями душ коварству столь ненасытных и рыщущих по всем местам волков, и необходимо добиваться, чтобы [духовные] овцы были сохранены в хлеву Господнем и на спасительных пастбищах Римской Церкви<sup>225</sup>. {20} Но если, может быть, какие-нибудь [члены] подчиненной тебе паствы, чего да не будет<sup>226</sup>! уже совращены еретиками и запятнаны какой-либо ересью, мы Апостольской властью предоставляем тебе полномочия принятия назад, разрешения [от грехов] и примирения с католической Церковью посредством обязательного и спасительного покаяния соразмерно с образом вины, после совершения клятвенного отречения [от заблуждений] (открыто или тайно, как тебе покажется полезным), их самих и любых иных еретиков и схизматиков, а также отступников из любого народа обдумывающих<sup>227</sup> и желающих вернуться в лоно Церкви и в христианскую веру.

{21} Кроме того, соглашаясь на твое пожелание, мы, в виду сложившихся обстоятельств<sup>228</sup>, подтверждаем все вместе и каждую в отдельности привилегии и индульгенции, дарованные твоей церкви Иннокентием третьим, Климентом седьмым и прочими счастливой памяти нашими предшественниками, так же как и то, что дословно включено в эти письма, и постановляем, что они остаются неизменными и действенными.

{22} Однако, хотя ты даешь понять, что ты был бы доволен, если бы мы послали самого Архиепископа [Дамасского] на Тридентский Собор, нам показалось, что это не является необходимым, особенно поскольку он не знает латинского языка и даже в итальянском не достаточно сведущ. По этой причине получилось бы так, что он не смог бы ни выразить что сам думает, ни достаточно понять что там делается. {23} Мы сочли, что будет достаточно, если ты сам пошлешь письма, как только представится возможность для [их] отправки, как и достопочтенный [наш] брат Абдишо, Патриарх Ассирии, который недавно был в Риме, сделал до своего отъезда, и посредством их засвидетельствуешь и признаешь, что ты вместе с подчиненными тебе епископами и твоим клиром принимаешь декреты самого Тридентского Собора и одобряешь все, что бы он ни одобрил, и отвергаешь все, что бы он ни осудил.

{24} Твое пожелание в отношении той церкви в твоём подчинении на Острове Кипр было удовлетворено, а каким именно образом, ты узнаешь от Георгия.

<sup>225</sup> Имеется в виду, во-первых, противодействие отречению от христианства, то есть переходу в ислам, а во-вторых, переходу в другие христианские исповедания.

<sup>226</sup> См. ссылку к предложению {15}.

<sup>227</sup> В ВМ приводится чтение *geminiscentes*, а в АВ – *recipientes*. Если эти причастия используются в непереходных значениях, то они переводятся «обдумывающих» и «обращающихся вспять». В переходных значениях они требуют прямого дополнения *veritatem* или близкого ему по смыслу слова и переводятся «вспоминающих [истину]» и «вновь принимающих [истину]».

<sup>228</sup> Устойчивое выражение: *tenore praesentium*.

{25} Мы бы не хотели, чтобы он<sup>229</sup> вернулся к тебе без какого-нибудь небольшого подарка от Апостольского Престола и знака нашего расположения. [Посему] мы приказали выдать ему из нашей ризницы<sup>230</sup> священные облачения для использования при богослужениях: плювиал<sup>231</sup>, казулу<sup>232</sup> с митрой и шелковые туники<sup>233</sup>. {26} Мы просим твою любовь, чтобы всякий раз, когда ты будешь служить Мессе, ты бы поминал нас и вместе с твоими братьями постоянно бы умолял всемогущего Бога, чтобы он благоволил подать и прибавить [нам] сил для несения возложенного на нас бремени ему угодно, совершая свое служение к славе самого Божественного Величества и к спасению нашему и порученного нам [духовного] стада. {27} Мы же молим его, Отца милосердия и Бога всяческого утешения, чтобы он благоволил утешить, поддержать и укрепить тебя и братьев, а также [твоих] сыновей Маронитов в ваших тяготах, а также разрешить вас от всех ваших грехов благодаря заслугам и заступничеству славной присно Девы и Богородицы Марии, а также блаженных своих Апостолов Петра и Павла. Подобным образом и мы, полагаясь на его милосердие и властью самих Апостолов врученной нам, хотя мы и недостойны<sup>234</sup>, в виду сложившихся обстоятельств<sup>235</sup> милосердно разрешаем [от грехов] тебя и всех тех, кто раскаявшись и по чину исповедовавшись изольют благочестивые молитвы к Богу об искоренении ересей и о покое, мире и тишине Святой Матери Церкви, после того как они получают извещение об этой нашей индульгенции и, кто сможет должным образом, с преданностью посетят твою церковь.

{28} Дано в Риме у Святого и Блаженного Марка<sup>236</sup>, в год от Воплощения Господня одна тысяча пятьсот шестьдесят второй, в Сентябрьские Календы<sup>237</sup>, в третий год нашего Первосвященства.

Антониус Флореллус Лавеллину<sup>238</sup>

<sup>229</sup> В изданном тексте стоит *cum*, но по смыслу требуется *eum*. Это упоминание Георгия не по имени, а посредством личного местоимения, предполагает, что о нем говорилось в предыдущем предложении {24}, и это, видимо, исключает догадку, что это предложение могло быть приписано на полях.

<sup>230</sup> Дословно: часовни (*cappella*).

<sup>231</sup> Плювиал (*pluviale*) – богослужебное облачение в Католической Церкви имеющее форму мантии. Оно используется для процессий и при церковных службах за исключением литургии. Этимология слова *pluviale* (плащ-дождевик) указывает на первоначальный вид этого облачения, которое имело капюшон.

<sup>232</sup> Казула (*casula*) соответствует православной фелони и используется исключительно при служении евхаристии.

<sup>233</sup> Облачение соответствующее подризнику.

<sup>234</sup> Устойчивое выражение: *licet indignis*.

<sup>235</sup> Устойчивое выражение: *praesentium tenore*.

<sup>236</sup> Церковь San Marco возле Palazzo Venezia в Риме.

<sup>237</sup> 1 сентября 1562 года.

<sup>238</sup> Латинизированная форма имени Антонио Фиордибелло (1510–1574), бывшего епископом Лавелло в 1558–1568.

V. ПИСЬМО МАРОНИТСКОГО ПАТРИАРХА АНТИОХИИ МОИСЕЯ-ПЕТРА ПАПЕ ПИУ В, 27 АПРЕЛЯ 1566 Г.<sup>239</sup>

<Il Patriarca Moyses manda due sacerdoti Abramo e Mose a Roma a presentare gli auguri a Pio V per la sua elezione al Pontificato, ed a prestare ubbidienza a S(ua) S(antità); prega S(ua) S(antità) di consacrare Abramo Vescovo di Cipro; si lamenta del tradimento operato da un certo Vescovo di Cipro, che non era tale, an(no) 1566<sup>>240</sup>.

{1} Pater Signore nostro, patre de patri, sancto, sacro Papa Pio quinto: la sedia de Petro Apostolo, en la città magnifica de Roma. {2} Iddio providera de li sante vostre orationi. Amen.

{3} Sutta obedientia, con reverentia, et con humiltà inanzi di li santi piedi di Vostra Santità. {4} Et come summe alegrati et cresciuta la alegrezze entre noi del tesoro et de li secreti del nostre Signore, Patre Santo o supra la sedia del discipulo, il Dio le conferme ala sua santa Sedia, multi anni et con journi sans numero, et Dio voglie la vita sua longa come del nostro pater Noè. Amen.

{5} Et esso nostro Bule fratello caro del archiepiscopo et giudice del popolo chi stanno in insula di Cipro. {6} Et rallegrato il vostro servo arrivando, et se contato la volunta sua del presente resupte, de li beneditioni de le mani del Patre Sancte. {7} Et esso con quello qui porta l'ambasciada le nostro figliollo sacerdote fratre Abraham, et isso de parte del vostro servo et da parte del suo populo Maroniti obediente al Patre Santo sutto le mani del Patre Santo, et isso porta la obedientia et baizza (bacia)<sup>241</sup> le piedi santi con li santi mani, et dera (dirà) li nostri persecutioni et travallii en quel hogie sumo, et la subiectione sua noi stamo disprezati, et con tout questo persecutioni stamo constanti de basso la S. Sedia Apostolica, con quelli commendamenti qui commande la santa Ecclesia Romana, de 500 anni et de pieu et tinimo le Bulle sigillatae del li patri santi Pontifici passati et noi caminiamo al ordine de la sedia Apostolica. {8} Et questo nostro Imbassadore, que se ordinase Episcopo, pourque la mia volunta a cussi et le facti pour le amore de Iddio, et le lessate indare con lo suo contentamento, et quil fusse Episcopo del isola di Cipro; et nostro fiollo Muse da obedientia de parte de vostro servo et de parte sui populi Maroniti et non mancasse.

<sup>239</sup> Текст воспроизводится по изданию: *Anaïssi*. Collectio. P. 50–51. Документ хранится в Ватиканском секретном архиве, апм. 64, т. 34, р. 94. В данном случае мы не приводим соответствующие формы из классической латыни, литературного итальянского и французского языков, так как большинство грамматических форм в письме представляет собой сочетание всех трех. Нумерация предложений в фигурных скобках, а также раскрытие сокращений в этом и следующем тексте выполнены переводчиками.

<sup>240</sup> Комментарий издателя, предпосланный тексту письма в виде заглавия.

<sup>241</sup> Здесь и далее в этом тексте: слова в круглых скобках добавлены издателем.

{9} Et della bona memoria la nova del nostro patre Santo che mando uno presente col nostri ambassadori de Papa della bona memoria Pio quarto, qui avei nome de Evescopo et se trovato con tradimento contra del suo Patriarcha et contra il suo populo, a posto zezania grandissima infra noi Maroniti et Italiani, et a composto li Maroniti che sont touti heretici et altri cose de più importanti de queste, le quali non se posin scrivere, et non sapiamo che fara Sua Santità del suo opere, et si nostro Patre Santo li perdona, seramo de basso la sua testa, sera fastidio et scandalo et ruina tout il populo de li Maroniti et resterano tot descrucci che vide bene le cose sue. {10} Nostro fratello Archiepiscopo de Cipro, la pilliato et posto impresono con ferre alli piedi et la mandato par barche qui a Roma. {11} Et Patre Santo che manda (per) quei nostri ambassatori la risposta delle lettere et la beneditione paur me, et pour touti li sui populi de Maroniti, come sono del Sua Santità, de poi la obedientia con mille mille mille volte sancti et gratia a Dio, et demanda la gracia li paramenti come l'ordine de altri Pontefici.

{12} Scripta de convento de S. Maria de Canubino del Monte Libano santo de Suria, de anno 1566, de anno Incarnatione Domini, il mese aprile ali 27, la littre del humile Patriarcha de Antiochia. {13} Maroniti habitante al monasterio Canubino in Tripoli de Suria del monte Libano santo, et io come tout il corpo parato a obedientia.

Предварительный перевод<sup>242</sup>

<Патриарх Моисей посылает двух священников Авраама и Моисея в Рим, чтобы передать поздравления Пию V по случаю его избрания Первосвященником и чтобы выразить повиновение Его Святейшеству; он просит Его Святейшество посвятить Авраама в епископа Кипра<sup>243</sup>; он жалуется на предательство, совершенное неким епископом Кипра, который таковым не являлся, 1566 г.>

{1} Отец Господин наш, отец отцов, Святой, священный Папа Пий пятый: престол апостола Петра в великолепном граде Риме. {2} Да услышит Бог ваши святые молитвы<sup>244</sup>. Аминь.

<sup>242</sup> Предварительный перевод выполнен Н. С. Смеловой и Н. А. Липатовым-Чичериным и является попыткой интерпретации с частичным восстановлением смысла. Текст, зачастую лишенный логики изложения и последовательности в использовании грамматических форм, с пропущенными членами предложения и нарушенным синтаксисом, в ряде мест допускает различные толкования. В силу полной непоследовательности в использовании прописных и строчных букв в тексте письма, в переводе их выбор следует практике послания патриарха Моисея-Петра 1561 г., публикуемого в данной статье.

<sup>243</sup> Из текста письма не вполне ясно, кого из двух посланников патриарх просит посвятить в маронитского епископа Кипра, возможно, это был Моисей. Тем не менее, епископ с именем Авраам или Моисей не упоминается у ад-Дувайхи.

<sup>244</sup> Вариант: да позаботится [о нас] Бог по вашим святым молитвам.

{3} С покорностью, почтением и смирением [мы пребываем] пред Святыми ногами Вашей Святости. {4} И мы весьма обрадованы и среди нас возросла радость о сокровище [благодати] и таинствах [поставления] нашего Господина Святого Отца, [находящегося] на престоле ученика [Христового апостола Петра], и да утвердит его (Святого Отца – Н. С., Н. Л.-Ч.) Бог на его Святом Престоле на многие годы и дни без числа, и да пожелает [сделать] его жизнь долгой, как у отца нашего Ноя. Аминь.

{5} И наш дорогой брат [прибыл] от Архиепископа<sup>245</sup> и судьи народа, который живет на острове Кипр. {6} И ваш слуга, обрадованный [его] прибытием, полагает своим намерением нынешнее восстановление [маронитской епископии] посредством благословения от рук Святого Отца. {7} И [вместе] с тем, кто прибыл с посольством, наш возлюбленный сын<sup>246</sup> священник брат Авраам и ныне от лица вашего слуги и от лица его народа маронитов, покорного Святому Отцу, [склоняется] под руки Святого Отца, и приносит повинование, и целует Святые ноги и Святые руки, и расскажет о наших преследованиях и трудностях, в которых мы теперь находимся, и о подчинении [неверным], в котором мы пребываем презируемые [ими]; и вопреки всем преследованиям, мы остаемся верными [служителями] Святого Апостольского Престола, с [соблюдением] всех заповедей, которые заповедует Святая Римская Церковь, на протяжении 500 лет и более, и мы имеем буллы с печатями от упокоившихся Святых Отцов Первосвященников, и мы действуем по предписанию Апостольского Престола. {8} И [насчет] этого нашего посланника, [мы просим] чтобы он был возведен в епископы, ибо причина и суть моего пожелания – есть любовь к Богу; и [потому] позвольте ему быть поставленным к его удовольствию, чтобы он стал епископом острова Кипр; и [чтобы] возлюбленный сын<sup>247</sup> наш Моисей принес повинение от лица вашего слуги и от лица его народа маронитов, и чтобы он не был обойден [вниманием].

{9} И [мы получили] блаженной памяти новость о нашем Святом Отце, который отправил [нам] подарок с нашим посланником к Папе блаженной памяти Пию четвертому, каковой [посланник] назвался епископом и, как оказалось, совершил предательство против своего Патриарха и против своего народа, посеяв<sup>248</sup>. величайшие плевелы между нами маронитами и итальянцами, и выдумал, что все марониты – еретики, и [сотворил] другие вещи еще большей важности, о которых нельзя и писать; и мы не знаем, что Его Святейшество предпримет по его делу, и если наш Святой Отец его простит, то мы будем унижены, и наступят беспокойство и смута и погубят весь народ маронитов,

<sup>245</sup> Возможно, в данном предложении речь идет о латинском архиепископе Кипра.

<sup>246</sup> Figliolo, букв. «сынок», здесь и далее передается как «возлюбленный сын».

<sup>247</sup> См. предыдущую сноску.

<sup>248</sup> Букв.: положив.



и останутся они полностью уничтоженными, если узнают о его деяниях. {10} Наш брат, Архиепископ Кипра<sup>249</sup>, схватил его, и заковав<sup>250</sup> его ноги в железо, отправил его кораблем в Рим. {11} И да пошлет Святой Отец с этими нашими посланниками ответ на письма и благословение мне и всему своему народу маронитов, ибо они [принадлежат] Его Святейшеству и также [выражают] повиновение много-много-много раз со святыми [молитвами] и благодарением Богу, и да пошлет [нам]<sup>251</sup> облачения в благословение по обычаю других Перво-священников.

{12} Написано в обители Св. Марии Канубин<sup>252</sup> на святой Горе Ливан в Сирии в 1566 году от Воплощения Господа, в месяце апреле 27 [дня], письмом смиренного Патриарха Антиохии. {13} Марониты, живущие в монастыре Канубин в Триполи Сирийском на святой Горе Ливан, и я, вкупе готовы к повиновению.

VI. ЗАПИСКА О ГЕОРГИИ КИПРСКОМ, 1566 г. (?)<sup>253</sup>

{1} Proponitur Ecclesia metropolis Damasci in Suria vacans per obitum G.<sup>254</sup> Antonii nationis Maronitarum iam quinque anni defuncti. {2} Ad quam Patriarcha Antiochenus obediens huius S(anctae) Sedis elegit et proposuit Ven(erabilem) Fratrem Georgium de Cypro eiusdem nationis Maronitarum, et supplicat Sanctitati Suae pro confirmatione, ut solitum est alias, in similibus. {3} Frater Georgius est nunc praesens in curia, vir bonis moribus, lingua suriana optime doctus, et praesertim in S(acra) Scriptura, sacerdos monachus ordinis S(ancti) Antonii per XX annos et ultra, et Romano ritui, lingua excepta, consimilis.

{4} Civitas Damasci notissima est ob miraculum Apostoli Pauli, sed nunc a Turcis habitata, et in ea sub parvo quodam oratorio conservatur religio christiana, a nonnullis christianis Maronitis, quibus ab Archiepiscopo sacramenta ecclesiastica administrantur. {5} Nullos habet redditus, sed Archiepiscopus vivit elemosinis quae a dictis christianis erogantur pro eius sustentatione, quae tamen non ascendunt ad summam 10 ducati. {6} Et cum dictus Frater Georgius non habeat unde solvat, supplicat etc. et<sup>255</sup> eius expeditio fiat gratis in maribus, ut solitum est cum aliis fieri. (Sine die).

<sup>249</sup> Возможно, здесь, как и в предложении {5}, речь идет о латинском архиепископе Кипра.

<sup>250</sup> Букв.: заключив.

<sup>251</sup> Вариант: и просит (патриарх).

<sup>252</sup> Написание дается в орфографии письма.

<sup>253</sup> Текст воспроизводится по изданию: *Anaissi T. Collectio*. P. 52. Документ хранится в Ватиканском секретном архиве, агм. 64, т. 34, р. 94. По стилю и форме этот текст очень напоминает докладную записку секретаря-референта, поясняющего обстоятельства дела для вышестоящего лица, которому нужно принять решение в связи с этим делом.

<sup>254</sup> Возможно, что сокращение означает G(eorgii).

<sup>255</sup> Следует читать: ut.

Перевод<sup>256</sup>

{1} Церковь митрополии Дамаска в Сирии объявляется не имеющей предстоятеля по причине смерти Г. Антония из народа Маронитов, который уже пять лет как умер. {2} Патриарх Антиохийский, покорный этому Святому Престолу, выбрал и предложил для нее Достопочтенного Брата Георгия с Кипра, из того же народа Маронитов, и просит Его Святейшество об утверждении, как принято и в других случаях в подобных обстоятельствах. {3} Брат Георгий в настоящее время находится в курии, муж доброго нрава, весьма ученный на сирийском языке, и особенно в Священном Писании, иеромонах ордена Святого Антония на протяжении двадцати лет и более, во всем следующий Римскому обряду, за исключением языка.

{4} Город Дамаск очень знаменит по причине чуда [произошедшего] с Апостолом Павлом, но ныне населен Турками, и в нем христианская вера сохраняется при одной небольшой молельне некоторыми христианами Маронитами, для которых Архиепископом совершаются церковные таинства. {5} Он не имеет никаких доходов, но Архиепископ живет за счет пожертвований, которые собираются с упомянутых христиан на его содержание, каковые, однако, не достигают и суммы в десять дукатов. {6} И поскольку упомянутый Брат Георгий не имеет из чего заплатить, то он просит и т. д., чтобы его путешествие по морям было бесплатным, как это принято делать и с другими.

VII. Стефан ад-Дувайхй. «Анналы». 1561 г.<sup>257</sup>

١٦٥١ م : ٩٦٩ هـ بدؤها ١١ ايلول خ

التثبيت البابوي ، جرجس القبرصي وتزوير مكاتيب البطريرك  
في سنة الف وخمسمائة واحد وستين مسيحية دخلت هذه السنة والبطرك لم  
يجبه تثبيت من رومية وله في الكرسي ست وثلاثين سنة ، لست من باب  
الاهمال بل من عدم التسهيل ، لكونه سفر اول المطران انطون وفي وقوعه  
بيد القرصان هفيت المكاتب ، ثم انه ارسل غيرها بدفعات شتى مع رهبان  
القدس ومع تجار الفرنج وحظي بجوابها من اصحاب الكرسي الروماني  
الذين جملوه بغفرانات وعداد القداس وغيرها ، ولكن بسبب ان يعد  
المطران || (ص. ٢٦٤) انطون ما دخل احد من اولاد الطائفة بطلب التثبيت  
ما انعموا به عليه ، وبترير هذه السنة عندما بلغه ان القس جرجس  
القبرصي كان معه عبرة اللغة الفرنجية بعث حضره لعهده وأمره بالمسير الى  
رومية واعطاه مكاتب الطاعة والخضوع مع شهادات روساء الكهنة وتسليم

<sup>256</sup> Перевод Н. А. Липатова-Чичерина. Употребление прописных и строчных букв в переводе соответствует орфографии латинского оригинала.

<sup>257</sup> Текст воспроизводится по изданию: *Ad-Dwaihi. Ta'riḥ al-azminat*. P. 263–265.

أكابر الطائفة بختوماتهم وخطوط اياديهم ، على انهم اختاروه برضاهم وانه اهل لهذه الدرجة المقدسة والى سياسة الرعية ، ويسألون قدسه يجمّله بدرع التثبيت لتكملة سلطان الرئاسة ، وارسل ايضاً معه مكاتيب وسجلات التي ارسلوها احبار الكرسي الروماني للبطاركة الذين سلفوا قبل منه ، وكذلك عرض حال في مطران الافقسية الفرنجي وتعذّبه على وقوفات الطائفة ، فعندما وقف البابا بيوس على هذه المكاتيب ارسل له مع القاصد درع تمام الرئاسة وعدة كاملة لخدمة الاسرار ومكاتيب بركة وغفران لكل الطائفة ومرسوم ، يحتم به ان لا احد يعارض المواردنة وروساهم في املاكهم والوقوفات التي تخصهم ، بتاريخ سنة الف وخمسمائة واثنين وستين اول يوم في ايلول ، ولم يجب اننا نتجاوز عما صدر من القس جرجس القاصد في هذا السفر ليكون غيره على حضر ، ذلك ان البطررك اعطاه اوراق بيض موسوعة بختمه لاجل بعد البلدان براً وبحراً ، حتى اذا دعت الضرورة يكتبها باسمه ، والقاصد لزود الطمع عرض مكتوب باسم البطررك يعلم قدس البابا ان جرجس الهدناني مطران الشام انتقل الى رحمة الله ويسأله يسيم القاصد على الشام بدله ، وكذلك ان يرسمه ويرسله يحضر مع المجمع الذي امر بالتياحه في مدينة طرنتو ، فالبابا عندما وقف على المكتوب امر في رسامته لاجل خاطر البطررك ، ومن خصوص حضوره في المجمع جابو ان ما كان له عازه لكونه امياً في اللغة اللاتينية وغير فصيحاً في الايتاليانية ، وعندما خرج من رومية ودخل قبرس وجد ان الاسقف فرنسيسكو قضى اجله فضبط رزقه واستمر يتنعم في جماعته مهماً عن الوصول الى عند البطررك ، وبسبب ان الغفارة التي ارسلها البابا للبطرك كانت طويلة لعب فيها حتى تكون على قدره ، فوصلت هذه الاخبار الى البطررك موسى وهو مقيماً في القدس في السعي الذي تقدم ذكره ، لاجل ذلك انفذ له ورقة الربط مع بونيفاسيوس عندما تفرغ عن وديانية القدس ومع المذكور ارسل ايضاً مكتوب الى قدس البابا يستكثر || (ص. ٢٦٥) خيره ويخبره عن دقايق جرجي القاصد وتزويره بتحرير سنة الف وخمسمائة \* واربع وستين في اول يوم من تشرين الاول

ПЕРЕВОД<sup>258</sup>

[С. 263] 1561 г. по Р.Х. = 969 г. х, начало которого – 11 сентября, в ч<sup>259</sup>. Папское утверждение. Георгий Кипрский и подделка писем патриарха.

В одна тысяча пятьсот шестьдесят первом году. Наступил этот год, а патриарху не пришло утверждение из Рима при том, что он находился на престоле

<sup>258</sup> Перевод С. А. Французова.

<sup>259</sup> Согласно синхронистическим таблицам, 969 г. хиджры действительно начался в четверг.

тридцать шесть лет, не<sup>260</sup> из-за пренебрежения, но из-за неуступчивости. А дело было так, что сначала он отправил архиепископа Антония (المطران انطون), но когда тот попал в руки пиратов, письма [патриарха] были пущены по ветру. Затем он послал другие [письма] различными партиями с иерусалимскими монахами и франкскими купцами и был удостоен ответа на них от [первосвященников], занимавших римский престол, которые любезно снабдили его индульгенциями, священными сосудами (عداد)<sup>261</sup> для [совершения] литургии и прочим. Однако же по причине того, что после митрополита [с. 264] Антония никто из чад Общины не прибыл с просьбой об утверждении [патриарха], не пожаловали они его этим. И в этом году<sup>262</sup> дошло до него (до патриарха – С. Ф.), что иерей Георгий Кипрский (Джирджис ал-Кубрусй, جر جس القبر سي) образцово владеет языком франков; и он послал, чтобы доставили его (иерея – С. Ф.) к нему, и повелел ему отправиться в Рим и вручил ему письма повиновения и покорности со свидетельствами архиереев и согласием старейшин Общины, [заверенные] оттисками их печатей и их собственноручными подписями, относительно того, что они избрали его (патриарха – С. Ф.) по своей доброй воле и что он достоин этого священного сана руководящего окормлением верующих и (что) они просят Его Святейшество пожаловать ему архипастырское облачение (درع)<sup>263</sup>, подтверждающее [его сан], для осуществления архипастырской власти. Он (патриарх. – С. Ф.) также послал с ним (с Георгием – С. Ф.) шесть писем и грамот, которые посылали римские первосвященники патриархам, бывшим ранее, прежде него. Также было представлено дело франкского архиепископа Левкосии и совершение им несправедливостей в отношении церковных имуществ Общины. И когда папа Пий был ознакомлен с этими письмами, послал он ему (патриарху – С. Ф.) с эmissаром архипастырское облачение (درع), и полный набор [облачений] для совершения таинств, и письма с благословениями, и индульгенцию для всей Общины, и буллу, в которой распорядился, чтобы никто не противодействовал маронитам и их предводителям в том, что касается их собственности и церковных имуществ, которые специально им выделены, от одна тысяча пятьсот шестьдесят второго года [месяца] сентября первого дня.

Негоже нам обойти стороной то, что исходило от посланника иерея Георгия в этом путешествии, дабы другому было поручено явиться [к папе]. Дело в том, что патриарх дал ему чистые листы, скрепленные его печатью, из-за удаленности стран по суше и по морю, так чтобы, если возникнет необходимость, он заполнил их от своего имени. А посланник из-за избытка страстей представил письмо от имени патриарха, в котором извещал Его Святейшество папу о том, что Георгий (Джирджис) ал-Хаднāнй (جر جس الهدناني), архиепископ Сирии (مطران الشام),

<sup>260</sup> Вместо لست следует читать ليست. Текст содержит явную опечатку.

<sup>261</sup> Букв. «приспособлениями».

<sup>262</sup> Канцелярский оборот بتحرير нередко вводит даты в арабо-христианских текстах.

<sup>263</sup> Ср. درع «chemise» (*Dozy R. Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes. Amsterdam, 1845. P. 176–177*). По всей видимости, здесь речь идет о паллиуме.

упокоился по милости Божией, и просил его поставить посланника над Сирией вместо него и, кроме того, посвятить его (посланника – С. Ф.) в сан (очевидно, архиерейский – С. Ф.) и отправить его присутствовать на соборе, который он (папа – С. Ф.) повелел провести в городе Тренто. Папа же, когда был ознакомлен с письмом, повелел посвятить его в сан по желанию патриарха. А относительно присутствия его на соборе [папа] ответил, что он этого не достоин<sup>264</sup> из-за того, что он не сведущ в латинском языке и не красноречив в итальянском. И когда он (Георгий – С. Ф.) выехал из Рима и прибыл на Кипр, обнаружилось, что епископ Франсиско (الاسقف فرنسيسكو) скончался, и он (Георгий – С. Ф.) забрал себе его кормление и продолжал благоденствовать среди его Общины, не заботясь о том, чтобы прибыть к патриарху. А из-за того, что облачение (الغفارة), которое папа послал патриарху было длинным, он помудрил<sup>265</sup> над ним, так что оно стало ему по размеру. И достигли эти сведения патриарха Моисея, а он пребывал в Иерусалиме по делу<sup>266</sup>, которое упоминалось выше. Из-за этого он (патриарх – С. Ф.) послал ему (Георгию – С. Ф.) грамоту о запрещении в служении (?) (ربط)<sup>267</sup> с Бонифацием, когда тот освободился от должности иерусалимского ночного стражника, и с упомянутым [Бонифацием] отправил также письмо Его Святейшеству папе, выражая [с. 265] ему благодарность и извещая его о проделках (دقائق)<sup>268</sup> посланника Георгия (Джирдж, جرجي)<sup>269</sup> и об осуществленной им подделке, в одна тысяча пятьсот шестьдесят четвертом году в первый день [месяца] октября.

<sup>264</sup> Букв. «нет ему в этом чести».

<sup>265</sup> Глагол لعب, использованный в этом контексте, имеет четкое значение «играть». Случаи его употребления в смысле «укорачивать» мне не известны.

<sup>266</sup> В ряде арабских диалектов Йемена سعي имеет значения “job, work, occupation” (*Piamenta M. Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic. Pt I. Leiden; New York; København; Köln, 1990. P. 223*). В словарях сиро-палестинского диалекта это слово с такой семантикой найти не удалось.

<sup>267</sup> Основное значение глагола ربط «связывать». См. также выражение ربط وحل «связывание и развязывание», т.е. «запрещение и разрешение». В значении «запрещение в служении» переводчику это слово ранее не встречалось.

<sup>268</sup> Наиболее близкое к этому словарное значение (мн.ч. دقائق) – «тонкость».

<sup>269</sup> Вариант имени Джирджис. Речь явно идет о том же самом иерее Георгии Кипрском.

# THE ARABIC VERSION OF THE SYRIAC GNOMOLOGIES

## “ON THE SOUL” BY MUBAŠŠIR B. FĀTIK

### 1. MUBAŠŠIR B. FĀTIK

‘Abu l-Wafā’ al-Mubaššir ibn Fātik (died in 1087)<sup>1</sup> was originally from Syria (he was born in Damascus) but spent most of his life in Egypt, where he made a successful career as a private scholar at the court of the Fatimid caliphs. According to the Muslim historians, Mubaššir studied mathematics, astronomy and philosophy in Cairo and composed a history of the Fatimid caliph al-Mustanšir which unfortunately was lost. His only work which is available to us is the book, “The Choicest Maxims and Best Sayings” (*Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*), composed probably in 1048–49 (440 H.)<sup>2</sup>.

This book consists of a number of sections bearing the names of the famous sages of Antiquity and including some biographical information (mostly in form of anecdotes) and collections of sayings attributed to them. Among these names are Shem, Hermes, Asclepius, Solon, Zeno, Pythagoras, Alexander the Great and Gregory of Nyssa (or Nazianzen), so that the whole collection is presented as a compendium of universal wisdom originating from the Greek philosophers, Jewish sages and Christian saints. The structure of the sections in the collection of Mubaššir is found in the earlier gnomology of the 9<sup>th</sup> century attributed to Ḥunayn b. Iṣḥāq which bears the title *Nawādir al-Falāsifah*, or *Ādāb al-Falāsifah*, and still earlier in Diogenes Laertius’ “Lives and opinions of eminent philosophers” (end of the 2<sup>nd</sup> – beginning of the 3<sup>rd</sup> cent.). Both the works of Ḥunayn and of Diogenes Laertius could be regarded as possible sources of Mubaššir, but the scholarly consensus is that Mubaššir did not rely on any single source but drew freely from a wide spectrum of texts<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> See about him: Rosenthal, F., *Al-Mubashshir ibn Fātik: Prolegomena to an abortive Edition* // Oriens 13/14 (1960/1961), 132–158; idem, *Al-Mubashshir b. Fātik* // Encyclopedia of Islam (New edition). Vol. VII. Leiden/New York: Brill, 1993. P. 282–283; Cottrell, E. J., *al-Mubashshir b. Fātik* // Encyclopedia of Medieval Philosophy (Philosophy between 500 and 1500). Ed. by H. Lagerlund. Vol. 2. Dordrecht et al.: Springer, 2011. P. 815–818.

<sup>2</sup> Published by ‘Abd ar-Raḥmān Badawī in Madrid in 1958 with the Arabic title *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim* and with the parallel Spanish title *Bocados de Oro* thus using the name of the Spanish translation of the 13<sup>th</sup> century (the book was reprinted in Beirut in 1980). Russian translation of selected maxims: *Абу-ль-Вафа ал-Мубашишр Ибн Фатик. Изысканные афоризмы и изящные речи.* Пер. с араб. А. В. Сагадеева. (Вступ. ст. «Арабский Диоген Лаэртций», примечания, комментарии В. Маркова) // Вестник восточного института № 1(7), том 4 (1998). С. 18–52 [reprinted in: Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. В 3-х т. Том 3. М., 2010. С. 300–324.]

<sup>3</sup> Franz Rosenthal: the influence of Ḥunayn was not decisive (Rosenthal, *Al-Mubashshir ibn Fātik: Prolegomena*, 135). Cf. about the apophthegms of Diogenes: Overwien, O., *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart 2005. S. 153–154.

The collection of Mubaššir shows a number of connections with the texts that either were composed in Syriac or translated into it in such a way that the Syriac versions could be to some degree thought of as original works. The most evident connection of this kind is traced in the part of Mubaššir’s collection dedicated to the history of Alexander the Great. In his analysis of the chapter “History of Alexander” Bruno Meissner concluded at the end of the 19<sup>th</sup> century that Mubaššir’s text is based on the version of the “Alexander-Novels” which is represented by the Syriac translation of the “Pseudo-Callisthenes”<sup>4</sup>. The Syriac version is distinguished by several additions to the original text which reflect the Christian interpretation of the history of Alexander, and these Christian elements are also found in the text of Mubaššir<sup>5</sup>.

At the end of the chapter on Alexander, Mubaššir includes the laments of the philosophers made at the site of the grave of the great Macedonian. This section has the form of a gnomology and is also preserved in the Syriac version, which should be considered as its earliest instance<sup>6</sup>. These laments appear first in an Arabic translation in the *Ādāb al-Falāsīfah* of Ḥunayn b. Ishāq, which could have served as a source for Mubaššir, but the latter could have also become acquainted with the Syriac gnomology through other channels.

The third example of the connection between the work of Mubaššir and the Syriac literature is found in the last part of *Muḥtār al-ḥikam* which contains a long list of sayings of different philosophers<sup>7</sup>. Among these sayings we find a number of sentences which appear to be an Arabic version of the Syriac gnomologies dedicated to the topic “soul”.

## 2. SYRIAC GNOMOLOGICAL COLLECTIONS “ON THE SOUL”

Syriac collections of sentences with the title “On the Soul” have been preserved in several manuscripts dating from the 7<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries which mostly are of a compendious character, first of all in anthologies of ascetic works<sup>8</sup>. Several maxims from the gnomologies also appear in the “Book of Perfection” by Martyrius Sahdona

<sup>4</sup> Meissner, B., *Mubašširs Aḥbār el-Iskender* // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 49 (1895), S. 523–627; Cottrell E., *Al-Mubaššir ibn Fātik and the a Version of the Alexander Romance* // *The Alexander romance in Persia and the East*, ed. by R. Stonemann et al. Groningen 2012. P. 233–253.

<sup>5</sup> See review in: Meissner, 620ff.

<sup>6</sup> See the text: Brock, S. P., *The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac* // *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 205–218 [repr. with the same pagination in: idem, *Studies in Syriac Christianity*. Ashgate 1992. Ch. VIII].

<sup>7</sup> Arabic text: Badawī, 296–322. German translation of this section: Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich/Stuttgart 1965. S. 173–199. English translation: Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*. Transl. from the German by E. and J. Marmorstein. London/New York 1975. P. 124–144.

<sup>8</sup> See the list of the Mss. in: Zeegers-Vander Vorst, N., *Une gnomologie d’auteurs grecs en traduction syriaque* // *Symposium Syriacum* 1976 (OCA 205; 1978), 163–177, especially p. 166–167.

leading to the assumption that the 7<sup>th</sup> century is the possible time of their composition. The gnomologies preserved in the Syriac ascetic anthologies differ considerably from each other both in length and in content. Considering the fact that not even two of them are quite identical we can hardly imagine that these sentences were understood and transmitted in the form of a unified gnomology. Thus we cannot speak of one literary work but rather of a literary form of a collection of sayings attributed to ancient authors and dedicated to the topic “soul”.

These gnomologies became an object of scholarly interest for the first time in 1862 when Benjamin Harris Cowper published an English translation of the sentences preserved in the Ms. *Add. 14618* of the British Library<sup>9</sup>. The Syriac text of this collection compared with another Ms. of the BL, *Add. 14614*, was printed by Eduard Sachau in 1870<sup>10</sup>. In 1894, Agnes Smith Lewis edited a catalogue of the Syriac Mss. preserved in the convent of St. Catharine on Sinai where she reproduced a fragment from the Ms. *Syriac 16* containing a large collection of sayings on the soul which differed from the text edited by Sachau<sup>11</sup>. Viktor Ryssel later published a German translation of the texts of Sachau and Lewis<sup>12</sup>. Neither the editors of these texts nor their translators were able to say anything conclusive about the origins of the collections, although Cowper supposed that the gnomonic sayings translated by him could have served as a part of an apology of Christianity<sup>13</sup>. Ryssel refrained from providing any theories speculating on the names of the sages in the Syriac gnomologies that to a large extent remained unknown from the other sources.

Since then there has been one major study of the Syriac collections of sayings “On the Soul”: in 1978 Nicole Zeegers-Vander Vorst published an article in which she presented all available data about the Syriac gnomologies<sup>14</sup>. Although some new manuscript evidence has come to light since her work, the overview of Zeegers-Vander Vorst remains the work with the most depth in this field.

<sup>9</sup> Cowper, B. H., *Syriac miscellanies: Extracts relating to the First and Second General Councils, and various other quotations, theological, historical and classical*. London 1861. P. 43–47.

<sup>10</sup> Sachau, E., *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*. Mit einem Anhang. Wien 1870. S. 76–79. Another short collection of sayings from the Ms. Oxford 331 was published by Sachau as part of the introduction on pp. V–VII.

<sup>11</sup> Lewis A., *Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of St. Catharine on the mount Sinai*. Studia Sinaitica I. London 1894. P. 26–38.

<sup>12</sup> Ryssel, V., *Neu aufgefundenen graeco-syrische Philosophensprüche über die Seele* // Rheinisches Museum für Philologie, N. F., 51 (1896), p. 529–543.

<sup>13</sup> Cowper, *Syr. misc.*, 105, n. 45: “These extracts are written in a very obscure style, and are evidently taken from some apology or defence of Christianity, the writer of which embodied them in his treatise. What apology it was I cannot say. Neither have I traced the extracts to their sources. Indeed some of the names of the authors are quite unknown to me.”

<sup>14</sup> Zeegers-Vander Vorst, N., *Une gnomologie d’auteurs grecs en traduction syriaque* // Symposium Syriacum 1976 (OCA 205; 1978), p. 163–177.



The minimal interest scholars have taken in the Syriac gnomologies "On the Soul" could be explained by two main features of these texts. First, the Syriac gnostic collections were originally regarded (by Cowper, Sachau and Ryssel) as probable translations of some Greek originals, which made them a possible vehicle for the transmission of Greek texts in late Antiquity. The failure of the search for a Greek *Vorlage* led to the loss of scholarly interest in the Syriac collections<sup>15</sup>. Second, the evident inconsistency of the transmission of the gnostic collections gave no basis for regarding them as a unified corpus of texts. The result has been that the Syriac gnomologies have, up to now, remained partly unedited and little studied. However the two difficulties mentioned should be reconsidered in the light of the following considerations:

Regarding the first point, the gnostic collections "On the Soul" should be placed in the broader context of the corpus of Syriac ethical philosophical texts<sup>16</sup>. The latter includes several treatises which bear the names of authors of Antiquity, e.g., the dialog "Socrates"<sup>17</sup> and the text entitled "Memra of Aristotle about the Soul,"<sup>18</sup> both preserved in the Ms. *BM Add. 14658*. However, most of the ethical texts are anonymous treatises as the work entitled, "A Treatise of a Certain Philosopher on the Soul", preserved in the Ms. *Sinai Syriac 16*<sup>19</sup>. The first of the compositions mentioned seems to be a pseudepigraphon written in the style of the Platonic dialogues, whereas the second and the third among them turned out to be free translations of the text *Ad Tatianum de anima* assigned to Gregorios Thaumaturgos<sup>20</sup> which in turn offers a periphrasis of the two chapters from the *De*

<sup>15</sup> Cowper: "Neither have I traced the extracts to their sources..." (105, n. 45). Zeegers-Vander Vorst: "Bien entendu, si nous avions conservé le texte grec, celui-ci, dans la mesure où il serait identifié, nous fournirait la clé du problème. Mais le «grec», s'il a jamais existé, semble irrémédiablement perdu" (173).

<sup>16</sup> Cf.: Аржанов Ю., «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...»: Сирийские переводы этико-философских текстов // Символ № 61: Syriaca • Arabica • Iranica. Париж–Москва, 2012. С. 217–237. ["Let us consider how the soul was praised by those who were skillful in wisdom...": Syriac translations of the Greek popular philosophy // Simvol 61: Syriaca • Arabica • Iranica. Paris-Moscow 2012. P. 217–237 (in Russian)].

<sup>17</sup> Lagarde, *Analecta Syriaca*, 158–167. German transl.: Ryssel, V., *Der pseudosokratische Dialog über die Seele* // *Rheinisches Museum für Philologie*, NF, B. 48 (1893), S. 175–195 (see p. 185ff.). English transl.: Newbold, W. M., *The Syriac dialogue «Socrates»* // *Proceedings of the American Philosophical Society* 57 (1918), 99–111.

<sup>18</sup> Cf.: Wright, W., *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*. Vol. 3. London 1872. P. 1157.

<sup>19</sup> Text: Lewis A., *Catalogue of the Syriac MSS.*, 19–26. Translation: Ryssel, V., *Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur* // *Rheinisches Museum für Philologie*, N.S., 51 (1896), 1–20.

<sup>20</sup> Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922. P. 170, n. 5.

*natura hominis* of Nemeseius of Emessa<sup>21</sup>. However, even those Syriac compositions that seem to be translations of the Greek works demonstrate a large amount of freedom in the transmission of the originals so that they can be considered largely as original works<sup>22</sup>. We thus have to assume that the whole corpus of the ethical philosophical works, which is preserved in Syriac bears the stamp of free translation and of pseudepigraphy.

As to the second point, it should be noted that in the diverse picture of the Syriac gnomic collections “On the Soul”, we must assign a special place to the version preserved in the Ms. *Sinai Syriac 16* published by A. S. Lewis and translated by V. Ryssel. A comparison of the known collections shows that most of them are closely related to the collection of the Sinai Ms. coinciding with it in a large part of the sentences and in their general sequence<sup>23</sup>. Thus the Ms. *Sinai Syriac 16* not only gives us one of the earliest evidences of the Syriac gnomic collections “On the Soul”, but also conveys an impression of their original composition.

### 3. THE ARABIC VERSION OF THE SYRIAC SENTENCES

The significance of the Sinai Ms. is also stressed by the Arabic version of the Syriac sentences “On the Soul” which is found among the apophthegms of the authorities of Antiquity included in the last part of the anthology of Mubaššir b. Fātik. Some of the most evident examples are listed below. The text of the Arabic sentences is cited according to the edition of ‘A. Badawī and with the numbers given to them (in the German and English translations) by Rosenthal. The Syriac text is primarily cited according to the edition of Lewis and following the numbers in the German translation of Ryssel.

<sup>21</sup> Cf. Zonta, M., *Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De natura hominis* // *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), p. 223–258.

<sup>22</sup> Cf. on the Syriac version of Alexander of Aphrodisias’ “On the Principles of the Universe” in: King, D., *Alexander of Aphrodisias’ On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation* // *Le Muséon* 123.1–2 (2010), p. 159–91.

<sup>23</sup> Cf. the analysis of N. Zeegers-Vander Vorst in: *Une gnomologie...*, p. 169–170.

Mubaššir b. Fātik,  
*Muhtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*

Syriac gnomologies “On the Soul”

قال فيدوروس: إذا النفس طرحت عنها ثقل الفواحش ونفث  
الهموم الموقوفة عن الخيرات فلن يعيا لسانها أن يفيض على  
السامعين ويسقيهم من ينابيع العذوبة والصفاء التي هي  
الحكمة، غير أنها لا تعدم ما تهب، ولا ينقصها ما تعطى: فهي  
تحكم الجاهل وتغزو الأطفال. وكلما قسمت مالها ووهبته  
ازدادت إتراباً وإثراءً

Badawī 305.6–7 / Rosenthal № 67

وقال طيمونديوس: مَنْ يَقْدِرُ قَدْرَ أُمُوالِ النَّفْسِ الَّتِي لَا تَمُوتُ  
وَلَا تَغْضَبُ وَلَا يُوْخَذُ مِنْهَا بِالْكِرْهِ، وَلَكِنِهَا تَجُودُ بِمَا لَهَا عَلَى  
مِنْ بِدَالِهَا ثُمَّ تَكُونُ مِنْ جَادَتِ لَهُ عَلَى إِحْدَى مَنَازِلَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ  
تَخْصِبَ بِمَوَاهِبِهَا، وَإِمَّا أَنْ يَزْدَهِيَ عَلَيْهَا بِمَا لَهَا

Badawī 305.8–11 / Rosenthal № 68

وقال انيقطوس: بالحكمة عند التكلم والحلم عند الاستماع  
تُسَبِّبانِ خِزَانَةَ النَّفْسِ وعِروْقَها الكَرِيمَةَ. وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ  
ذَلِكَ فَهُوَ عِنْدَنَا كَالْبَهَائِمِ الَّتِي لَيْسَ عِنْدَهَا لِلْأُمُورِ تَمْيِيزُ وَلَا  
تَكْتَسِبُ الْعَقْلَ وَالْبَيَانَ

Badawī 305.12–14 / Rosenthal № 69

وقال اسفسوس: إذا تكلفت أن تقص على الجاهل والسفهاء  
أُمُورَ الْحُكَمَاءِ لَمْ يَزِيدُوا بَعْدَهُمْ مِنْ تَفْضِيلِ الْأُمُورِ عَلَى أَنْ  
يَكُونُوا كَنُوبِ أَوْقَرْتِ ذَهَباً وَلَوْلُوا وَقُصُوصاً لَيْسَتْ تَعْرِفُ مِنْهَا  
شَيْئاً إِلَّا مَا تَشْتَكِي مِنْ ثَقُلِ وَقَرِّهَا، وَلَا تَشْعُرُ بِأَنَّ لَذَلِكَ فَضْلاً  
عَلَى سَائِرِ الْأَحْصَالِ

Badawī 305.15–18 / Rosenthal № 70

ܐܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܝܠܕܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ

Ryssel № 3, not found in the Ms. Sinai  
Syriac 16, but preserved by several other Mss.

ܐܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ

Ms. Sin. Syr. 16, f. 110a1,  
2–17 (Lewis, p. 26), Ryssel № 12

ܐܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ

Ms. Sin. Syr. 16, f. 110a1, 18–110a2, 2  
(Lewis, p. 26–27) / Ryssel № 13

ܐܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ  
ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ

Ms. Sin. Syr. 16, f. 110a2, 3–14  
(Lewis, p. 27) / Ryssel № 14

[illegible]

Ms. Sin. Syr. 16, f. 110a2,15 – 110b1, 2  
(Lewis, p. 27) / Ryssel № 15

[illegible]

Ms. Sin. Syr. 16, f. 110b1, 3–24  
(Lewis, p. 27–28) / Ryssel № 16

[illegible]

Ms. Sin. Syr. 16, f. 111b1, 12–2,2  
(Lewis, p. 30–31) / Ryssel № 23





وقال أيضاً: من الناس قوم قذفوا بالشتيمة فلم ينظروا هل  
هي فيهم أو لا، لكن عادوا على من شتمهم فشتموه فكانوا  
شبيهاً بالصريعين اللذين تعالجا فطبع عليهما رماً فلم ينفضاه  
عنهما، ولكنهما طرحا على من اطرح عليهما فتضمخ كل  
واحد منهما – كذلك من رَدَّ على صاحبه القذف ولم ينفضه  
عن نفسه

كله قبيحاً من الذي يسيب. له نعتي صر;  
الـ كـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ  
كله صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ  
صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ  
صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ  
صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ  
صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ صـ

Sin. Syr. 16, f. 72a.1,4–21  
(cf.: Nestle, p. , , lines 9–16)

Badawī 320.12–16 / Rosenthal № 151e

The second treatise of Plutarch (“On the ascesis”) has been preserved not only in the Sinai manuscript. Nevertheless, the appearance of excerpts from both treatises by Mubaššir immediately following the quotations from the gnomology “On the Soul” makes it very probable that the Ms. *Sinai Syriac 16* reflects the version of the text used by Mubaššir.

#### 4. THE TIME OF THE ARABIC TRANSLATION

How could a Syriac collection of sayings on the soul which had to be very close to the Ms. *Sinai Syriac 16* become one of the sources for the *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*? Though Mubaššir b. Fātik was probably born in Damascus, we have no indication that he knew Syriac which by the 11<sup>th</sup> century had already long ceased to serve as the main literary language in this region, having been superseded by Arabic. All the Syriac texts which we may consider as sources of Mubaššir could have been translated into Arabic before his time. The Arabic version of the “Alexander Novel” and the laments of the philosophers on Alexander were integrated into the gnomology *Ādāb al-Falāsifah* composed by Ḥunayn b. Ishāq in the 9<sup>th</sup> century. That makes it rather improbable that it was Mubaššir himself who did the translation of a Syriac collection “On the Soul” before including some of its sentences into his compendium.

Thus the translation of the Syriac gnomologies into Arabic must be assumed to have been accomplished between the 7<sup>th</sup> century AD (the date of the Ms. *Sinai Syriac 16* as the earliest witness to the collection) and the 11<sup>th</sup> century (the time of Mubaššir). The Ms. *Sinai Syriac 16* points to the region of Palestine and Sinai where this translation could have taken place. That is the time and the geographical area which are associated with the large translation movement from Greek and Syriac into Arabic.

The monasteries of Palestine and Sinai in the period following the 9<sup>th</sup> century turned into the centers of this translation activity which was primarily accomplished by the monks of the so-called “Melkite” communities. S. Griffith wrote a number of articles labeling this translation movement as “Chris-

tian *kalām*”<sup>27</sup>. The texts which Griffith analyzed in his works reflect above all polemical interests and this could also explain why the Syriac gnomological collections “On the Soul” could have become part of the translation process<sup>28</sup>.

However, this process might not have been restricted to polemical texts; this is shown in the overview of the texts written in so-called “Middle Arabic” presented in the study of this phenomenon by J. Blau<sup>29</sup>. The Arabic Christian Mss., mainly stemming from the Monastery of St. Catharine on Sinai where the Syriac collection “On the Soul” was also found, contain translations of a wide spectrum of texts including “apocalyptic” literature (such as 4 Esra and 2 Baruch), hagiographic works (such as “*Vita Arethae*”) and “Sayings of the Egyptian Fathers” (*apophthegmata patrum*). This last category is even closer to the gnostic collections “On the Soul” than the polemical treatise studied by Griffith.

The Arabic translation of the Syriac gnomologies must have taken place in the context of the translation activity in Palestine and Sinai which took place parallel to the larger translation movement of Greek texts into Arabic associated with the ‘Abbāsīd culture and having Bagdad as its main center. The inclusion of the Arabic version of the Syriac collections into the work of Mubaššir shows that the Christian Arabic translations played a vital role in the Muslim culture of Palestine and Egypt.

<sup>27</sup> Cf. his articles: *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic* // *The Muslim World* 78 (1988), 1–28; *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century, the Example of the Summa Theologiae Arabica* // *Byzantion* 56 (1986), 117–138; *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Period* // *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997), 11–31. An overview: Griffith, S. H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton University Press, 2007.

<sup>28</sup> Cf. the proposal of Cowper (*Syriac miscellanies*, 105, n. 45) that these texts could serve as part of “some apology or defense of Christianity”.

<sup>29</sup> Blau, J., *A Grammar of Christian Arabic, based mainly on south-Palestinian Texts from the first millennium*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vols. 267, 276, 279; Subsidia, T. 27–29. Louvain 1966–1967. See vol. 1.



## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МЕЛХИСЕДЕКЕ В «ПЕЩЕРЕ СОКРОВИЩ»

Мелхиседек<sup>1</sup> – ветхозаветный персонаж, современник Авраама, царь Салима, священник Бога Всевышнего. В Ветхом Завете имя Мелхиседека упоминается дважды: в Быт. 14:18–20 и в Пс. 110:4<sup>2</sup>. Роль Мелхиседека в обоих фрагментах довольно трудна для понимания, поскольку внимание в этих отрывках сфокусировано на другом персонаже – Аврааме в Быт. 14 или давидическом царе в Пс. 110. Из библейского текста мы можем извлечь только скудные сведения о Мелхиседеке. В Быт. 14:18–20 описывается встреча Авраама, возвращающегося после битвы с войском коалиции царей, с неким правителем Салима Мелхиседеком. В Пс. 110 Мелхиседек выступает в роли образца священника, на который должен ориентироваться царь<sup>3</sup>.

Тем не менее, скудные библейские свидетельства о Мелхиседеке породили обширную вторичную литературу. Это отчасти связано с тем, что ветхозаветные тексты об этом патриархе приобретают большое значение в христианстве в связи с их цитированием в Новом Завете, в особенности в Послании к евреям. Развитие представлений о Мелхиседеке продолжалось на протяжении нескольких столетий. К VI–VII в. в восточнохристианской литературе сформировался обширный цикл произведений, объединенных фигурой ветхозаветного патриарха. Эти тексты, весьма различные по своему характеру и жанру, будучи рассмотренными вместе, могут дать нам представление о процессе формирования тех представлений о Мелхиседеке, которые уже сложились к этому периоду и были чуть позднее восприняты национальными христианскими литературами.

В христианской традиции Мелхиседек, с одной стороны, понимался как прототип Мессии (в данном случае большую роль играли Пс. 110 и Послание к евреям), с другой стороны, постоянно возникала необходимость опровергнуть распространявшиеся мнения о Мелхиседеке как о сверхъестественном существе. Попытки наделить Мелхиседека «биографией» положили начало литературной традиции, существовавшей внутри двух концепций, – внутри цикла авраамической литературы и внутри цикла адамической/ноахической литературы.

К последнему направлению можно отнести представления о Мелхиседеке, отраженные в сирийском апокрифе VI в. «Пещера сокровищ».

«Пещера сокровищ» представляет собой пересказ библейской истории от сотворения мира до Пятидесятницы с существенными дополнениями легендар-

<sup>1</sup> Имя Мелхиседек представляет собой теофорное имя, существует несколько вариантов его интерпретации: «Справедливость бога Mlk» или «Царь мой – Šdq».

<sup>2</sup> Пс. 109 в нумерации Септуагинты.

<sup>3</sup> Традиционно понимается, что Пс. 110 адресован царю.

ного характера. В основе толкования событий библейской истории в «Пещере сокровищ» лежит типологическая связь между Адамом и Христом<sup>4</sup>.

Характерной особенностью типологии Христа как нового Адама в представлении автора «Пещеры сокровищ» является наделение Адама функциями священника, пророка и царя (II, 23; IV, 1)<sup>5</sup>, что позволяет, наряду с Адамом, рассматривать как прототип Мессии и Мелхиседека<sup>6</sup>. Эксплицитно эта связь выражена в 49 главе «Пещеры сокровищ»: «Во всем Мессия уподобился Адаму, как написано: на том самом месте, где Мелхиседек был священником и Авраам принес ягненка на алтарь, там было установлено распятие» (XLIX, 1–2)<sup>7</sup>. Соответственно, в тексте «Пещеры сокровищ» некоторым образом оказываются реализованными мессианские представления о Мелхиседеке<sup>8</sup>.

Однако непосредственный рассказ о Мелхиседеке в «Пещере сокровищ» содержится в завещании Ноя, данном Симу, и в рассказе об исполнении распоряжений, сделанных Ноем (22–23 главы). Кроме того, Мелхиседек безусловно подразумевается во всех завещаниях допотопных патриархов относительно перезахоронения тела Адама. Суть завещаний патриархов заключается в необходимости исполнения божественного распоряжения, данного Адаму. Согласно «Пещере сокровищ», Адам первоначально был погребен в пещере на границе Эдема, но в определенный срок он должен был быть перезахоронен в центре земли: «И тот, кто останется в те дни, возьмет твое тело, унесет его и переложит туда, куда я тебе скажу, в центр земли» (V, 11). В завещании Адама Сифу дается уточнение о сроке перезахоронения: перенести тело Адама должен «тот из

<sup>4</sup> В основе типологии Христа как нового Адама лежит концепция искупления грехов человечества: как в Адаме все согрешили, так через Христа все оправдаются. Литературными источниками идеи, что через Адама грех вошел в мир, стали Книга Юбилеев и круг сочинений «Жизнь Адама и Евы». В Новом Завете эта концепция развивается в посланиях апостола Павла (1 Кор. 15, Рим. 5). Подробнее см., например: *Lengsfeld P. Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung*. Essen, 1965; *Ah Kam Lim. Adam and Christ: a study of the background of Adam/Christ typology and its use in Romans 5:12–21*. Drew University, 1987; Об организации повествования «Пещеры сокровищ» в соответствии с представлением об Адаме как прообразе Мессии см.: *Минов С. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ»* // Символ. № 55. Париж; М., 2009. С. 9–46; *Vogl A. Adam-Messias in der Schätzhöhle* // *Ostkirchliche Studien* 28. 1979. S. 183–185.

<sup>5</sup> Нумерация глав, стихов и перевод дается по изданию А. Су-Мин Ри: *A. Su-Min Ri. La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*. CSCO Vol. 207. Lovanii, 1987.

<sup>6</sup> Ср. Евр. 7:3: «ἀπ᾽ αὐτῶν ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές» – без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобившись Сыну Божию, остается священником навсегда.

<sup>7</sup> В западной версии: «Во всем Мессия уподобился нам, кроме греха, как написано: на том месте, где Адам был погребен, там, где Мелхиседек был священником, там, где Авраам принес Исаака на алтарь – там центр земли – там было установлено распятие на теле Адама».

<sup>8</sup> Ср.: 11QMelch, особенно Евр. 7.

ваших родов и поколений, кто останется в то время, когда вы выйдете из этого святого места рядом с Эдемом», – т. е. тот, кто останется после потопа. Знаменательно, что в завещаниях всех допотопных патриархов «тот, кто останется» не называется по имени, не дается также никаких указаний на то, что божественное повеление он должен выполнить с чьей-то помощью.

Детали исполнения завета мы обнаруживаем только в завещании Ноя: перезахоронение должен осуществить его сын Сим вместе с Мелхиседеком, сыном Малака и Йоцедек. Разделение миссии между Симом и Мелхиседеком, вероятно, появилось под влиянием двух традиций. С одной стороны, автору «Пещеры сокровищ» могла быть известна традиция, отраженная в 2 Енохе, согласно которой Мелхиседек на время потопа переносится архангелом Михаилом в Эдем и таким образом оказывается спасен (т. е., как и Сим, «остаётся» после потопа)<sup>9</sup>.

С другой стороны, в «Пещере сокровищ» могла найти отражение традиция отождествления Мелхиседека с Симом, сохранившаяся в раввинистической литературе и известная Ефрему Сирину. Основанием для отождествления двух библейских патриархов послужила библейская хронология: Аврааму было 100 лет, когда родился Исаак (Быт. 21:5); когда Исааку исполнилось 75 лет, он умер. Исаак женился на Ревекке в 40 лет (Быт. 19:2); когда родились Исав и Иаков, ему

<sup>9</sup> Со 2 Енохом «Пещеру сокровищ» объединяет не только сюжет спасения Мелхиседека от потопа, но и представление о сотворении Адама в Иерусалиме: «На месте Ахузан, сиреч насад земли, идеже бысть създанъ Адам» (2 Ен. 71:35), однако это указание встречается только в одном списке апокрифа БНБ № 321, текст которого сохранился в издании М. И. Соколова (сама рукопись погибла во время Второй мировой войны): *Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной русской славянской литературе. Вып. 3. № 7. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. ЧОИДР. 1910. Кн. 4.*

О различных аспектах связи Мелхиседека с енохической традицией см. *Orlov A.A. Melchizedek legend of 2 (Slavonic) Enoch. JSJ 31. 2000. P. 23–38; Orlov A.A. On the polemical nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich. JSJ 34. 2003. P. 274–303; Orlov A.A. The Enoch-Metatron Tradition TSAJ 107. Tuebingen, 2005; Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007.*

Нужно отметить, что связь енохической традиции с Мелхиседеком позволяет провести любопытную аналогию, важную для христианской концепции Христа как нового Адама. Как отметил А. Орлов, «в поздней иудейской мистике ангел Метатрон рассматривался как божественное существо, впервые воплотившееся в Адаме, а потом в Енохе. Енох становится искупителем – вторым Адамом, через которого было возрождено человечество». (*Orlov A.A. On the polemical nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich. JSJ 34. 2003. P. 299.* См. также *Alexander P. From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch // Biblical Figures Outside the Bible. Harrisburg, 1998. P. 111*). Сближение фигур Мелхиседека и Еноха в мессианских текстах и представление о Мелхиседеке как прототипе Христа поднимает проблему взаимосвязи богословской концепции Христа как искупителя грехов Адама с иудейскими представлениями о Мессии, как они отражены в енохических текстах, и прежде всего во 2 Енохе.

было 60. Иаков родился за 15 лет до смерти Авраама и за 50 лет до смерти Сима. Таким образом, Сим и Авраам на протяжении некоторого времени были современниками, а значит, эпизод Быт. 14:18–20 можно было интерпретировать как встречу праведного царя Сима с Авраамом. В трактате Недарим Вавилонского талмуда отождествление Сима с Мелхиседеком приписывается рабби Ишмаэлю, современнику рабби Акивы (ок. 110–135 г. н. э.): «Сказал рабби Захария от имени рабби Ишмаэля: «Святой, да будет Он благословен, захотел произвести священство от Сима. (А он, Мелхиседек, был священником Бога Всевышнего.) Но, поскольку когда он произносил благословение, он отдал преимущество Аврааму перед Богом, то и передал священство через Авраама: “И он благословил его и сказал: будет благословен Авраам Богом Всевышним, Который владеет небом и землей и благословен будет Бог Всевышний”. Сказал Авраам ему: “Разве благословение слуги может иметь преимущество перед благословением господина?” Тотчас священство было передано Аврааму из-за того, что сказал Мелхиседек<sup>10</sup>. Так написано: “и он Мелхиседек был священник Бога Всевышнего”. Он был священник, но его потомство не продолжило священство» (Ned. 32b). Ссылка на рабби Ишмаэля дает основания предполагать, что представление о том, что Мелхиседек есть не кто иной, как Сим, было распространено в иудейской традиции уже в I в. н. э. О раннем происхождении идеи отождествления Мелхиседека с Симом говорит также фиксация этой традиции в таргумах – в Таргуме Неофити, Таргуме Онкелос, Таргуме Псевдо-Ионатана и фрагментарном таргуме.

Традиция отождествления Мелхиседека с Симом засвидетельствована также в «Толковании на Бытие» Ефрема Сирина. Он приводит практически весь материал, известный из таргумических источников, и в частности эпизод встречи Мелхиседека с Ревеккой. Этот сюжет основывается на Быт. 25:22: Ревекка, встревоженная беспокойным поведением близнецов, отправляется «вопросить Господа», чтобы узнать, что стало этому причиной. В таргумической традиции Ревекка получает ответ от Сима, тогда как у Ефрема Сирина эта функция возложена на Мелхиседека. Благодаря толкованию Ефрема Сирина на Бытие сюжет о встрече Ревекки с Мелхиседеком получает некоторое распространение в христианской литературе<sup>11</sup>, с этим сюжетом мы встречаемся и в «Пещере сокровищ»: «Когда Исааку было семьдесят лет, Ребекка зачала Исава и Иакова. Будучи обеспокоенной, она пошла к Мелхиседеку. Он помолился за нее и сказал: «Два человека<sup>12</sup> в твоём чреве, и два народа выйдут из твоей утробы. Старший послужит младшему» XXXI: 5–6.

<sup>10</sup> Здесь имеется в виду Пс. 110:4:

אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרָי מִלְכִּי־צֶדֶק:

Традиционный перевод этого стиха: «Ты священник по чину Мелхиседека». Автор толкования возводит составной предлог עַל־דְּבָרָי к דָּבָר – «слово», «дело».

<sup>11</sup> Этот сюжет встречается также у Феодорита Кирского и в «Христианской топографии» Козмы Индикоплова.

<sup>12</sup> В западной версии «два царя».

Другим специфическим представлением о Мелхиседеке, нашедшим свое отражение в «Пещере сокровищ», является сюжет об отшельнической жизни патриарха на горе. Приписывание Мелхиседеку жилища на горе берет начало, по всей видимости, в самаритянской традиции, где ветхозаветный патриарх выступает в роли основателя храма на горе Гаризим<sup>13</sup>. Как правило, описание отшельнической жизни Мелхиседека сопровождается определенными аскетическими предписаниями. Так, в «Пещере сокровищ», оставляя Мелхиседека на Голгофе, Сим оговаривает, что тот не должен стричь волосы, проливать кровь, строить жилище и что ему следует оставаться там, не покидая этого места, в одиночестве. После чего Сим возвращается к родителям Мелхиседека и сообщает, что их сын умер в пути.

Отметим, что представление об отшельничестве Мелхиседека в христианской традиции встречается довольно редко. Тем не менее, известен текст, в котором именно эта идея является ключевой для развития сюжета, — это апокрифическая «История Мелхиседека», памятник византийской письменности<sup>14</sup>, сохранившийся на многих языках Христианского Востока и дошедший до нас в трех редакциях. Общий для всех редакций сюжет апокрифа таков: царь Мелхил собирается принести жертву языческим богам и просит своего младшего сына Мелхиседека привести из стада волов. Мелхиседек отправляется выполнять поручение, но по пути, наблюдая небесные светила, приходит к мысли о едином Боге. Возвратившись домой без волов, он пытается убедить отца в истинности единобожия. Разгневанный отец вновь отправляет Мелхиседека за волами. Пока Мелхиседек отсутствует, его родители бросают жребий, с помощью которого выбирают, кого из сыновей принести в жертву для умиловливания богов. Мелхиседек, исполнив поручение отца, узнает о готовящейся жертве и убегает из города на высокую гору, там он молится о каре для язычников, Бог слышит его молитву, и город Мелхила вместе со всеми жителями проваливается сквозь землю. После гибели города Мелхиседек уединяется на горе, где проводит в одиночестве 40 лет (в другой редакции — 7 лет), будучи нагим, не постригая волос и ногтей и питаясь корнями растений и росой. Описание аскетической жизни Мелхиседека, вероятно, восходит к кругу авраамической литературы, в частности к «Апокалипсису Авраама». Вторая часть «Истории Мелхиседека» посвящена встрече Мелхиседека с Авраамом, который остригает ему волосы и ногти и совершает вместе с ним жертву хлебом и вином.

Подобно и в «Пещере сокровищ» говорится об аскетизме Мелхиседека в заветании Мефуселы (XVI. 23–28) и в указаниях Сима самому Мелхиседеку: «Сим дал указания Мелхиседеку и сказал ему: “Будь священником Бога Всевышнего,

<sup>13</sup> Эти сведения приводятся во фрагментах ПсевдоЕвполема, сохранившихся у Евсевия Кесарийского. *Eusebius. Praeparatio Evangelica*. IX 17 // *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Bd. 8. Teil 1. Berlin, 1954. P. 502–504.

<sup>14</sup> Этому апокрифу посвящена монография К. Бётриха: *Böttrich C. Geschichte Melchisedeks*. JSRZ Bd. 2, Lief. 1. Gütersloh, 2010.

поскольку Бог выбрал тебя одного, чтобы служить ему в чистоте на этом месте. Оставайся здесь постоянно и не покидай этого места ни в один из дней твоей жизни. Не бери жену и не стриги волос, никогда не проливай крови на этом месте и не приноси в жертву ни животных, ни птиц, но *только* хлеб и вино приноси в жертву постоянно» (XXIII. 19–22). Предписания Сима Мелхиседеку в целом соответствуют требованиям института назорейства. Возможные источники сюжета о назорействе Мелхиседека были указаны А. Су Мин Ри<sup>15</sup> и К. Бётрихом<sup>16</sup>, но следует также отметить, что идея развития сюжета от Мелхиседека-аскета (как в «Истории Мелхиседека») к Мелхиседеку-назорею (как в «Пещере сокровищ») выглядит убедительно в том числе и в рамках мессианской типологии патриарха.

Сим оставляет Мелхиседека на Голгофе в качестве священника, в тексте особенно подчеркивается, что жертвы Мелхиседек должен приносить только хлебом и вином. Впоследствии, когда к нему приходит Авраам, они совершают жертву вместе. В обоих памятниках отражена традиция, согласно которой жертва, приносимая Мелхиседеком, является прообразом евхаристии. Такое толкование восходит к четвертой книге «Стромат» Климента Александрийского.

Как мы отмечали выше, в истории развития представлений о Мелхиседеке время от времени возникала потребность опровергнуть концепцию сверхъестественного и даже божественного происхождения патриарха. В христианской традиции эта концепция основывалась на новозаветном тексте Послания к евреям, и одной из задач «Истории Мелхиседека» было толкование Евр. 7:3: «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда». Автор «Истории Мелхиседека» стремился развеять заблуждения относительно происхождения патриарха и в качестве образца «биографии» Мелхиседека использовал рассказы аггадического характера об Аврааме: «Чтобы не подумалось, что начала дням не имел, но потому что неизвестно, ни когда родился, ни каково его родословие, ни кто отец, ни кто мать – поэтому назван не имеющим отца, матери и генеалогии. И благодаря тому, что угодил Богу, остается священником непрерывно»<sup>17</sup>.

В 30 главе «Пещеры сокровищ» есть схожий пассаж: «Что касается того, что апостол сказал «он не имел начала дней и конца жизни», простые люди думали, что он не человек и говорили, что он Бог <...> но потому что когда Сим, сын Ноя, забрал Мелхиседека от родителей, не сказано, сколько ему было лет, и не сказано, сколько ему было лет, когда он умер. Он был сыном Малака, сына Арфаксада, сына Сима и не был сыном никого из патриархов. <...> Имя его отца не было записано в генеалогиях, потому что евангелисты Матфей и Лука записали только имена патриархов, и поэтому ни имя его отца, ни имя его мате-

<sup>15</sup> *Su-Min Ri A. Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l’histoire du texte et de ses sources.* CSCO Vol. 581. Lovanii, 2000. P. 267–269.

<sup>16</sup> *Böttlich C. Geschichte Melchisedeks.* JSHRZ Bd. 2, Lief. 1. Gütersloh, 2010. S. 54–56.

<sup>17</sup> Перевод дан по изданию: *Dochhorn J. Die Historia de Melchisedech (Hist Melch). Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminares.* Le Muséon. Vol. 117. Leuven, 2004.

ри неизвестно. Апостол не сказал, что у него не было родителей, но что они не были записаны [в генеалогиях] у Матфея и Луки» (XXX. 11–17).

Упоминание имен родителей Мелхиседека в «Пещере сокровищ» также имеет свои особенности. Он назван сыном Малака, сына Арфаксада, тогда как согласно Библии имя сына Арфаксада – Каинан. В тексте памятника упомянуто и имя матери Мелхиседека – Йоцедек. Таким образом, имена родителей Мелхиседека соответствуют традиции «Истории Мелхиседека», где в редакции ПсевдоАфанасия его родители названы Мелхи и Салем, а в редакции *Palea Historica* – Йоцедек и Салем. Примечательно, что Мелхи и Йоцедек – варианты имени отца Мелхиседека, тогда как автор «Пещеры сокровищ» второе имя приписывает его матери, вероятно, посчитав, что оба имени удачно образуют два элемента имени самого Мелхиседека.

Еще один связанный с Мелхиседеком сюжет в «Пещере сокровищ» – основание Иерусалима. Традиция идентификации Салима, царем которого назван Мелхиседек в Ветхом Завете, с Иерусалимом зафиксирована в ранних иудейских источниках. Мы встречаемся с ней в кумранском Апокрифе на книгу Бытия и у Иосифа Флавия. Через посредство сочинений Флавия она попала в христианскую литературу и получила широкое распространение.

В тексте «Пещеры сокровищ» сюжет об основании Иерусалима приобретает дополнительные детали. Город строят двенадцать царей, желая оказать почести Мелхиседеку, сам патриарх называет город Иерусалимом. Двенадцать царей появляются в этом сюжете, видимо, благодаря интерпретации Быт. 14, где описывается локальный военный конфликт, в котором вынужденно принимает участие Авраам, и перечисляются цари ханаанских городов. Число царей может соответствовать числу лет, в течение которых города четырех царей были под властью Кедорлаомера.

Суммируя вышесказанное, следует отметить, что представления о Мелхиседеке в «Пещере сокровищ» восходят к сложному комплексу источников как иудейского, так и христианского происхождения. Отличительной особенностью этого памятника является сочетание двух линий развития традиции: в тексте «Пещеры сокровищ» Мелхиседек, с одной стороны, наделяется «земной» биографией, с другой – этот памятник содержит и эсхатологические/мессианские идеи, связанные с именем Мелхиседека. Наиболее отчетливо это проявляется в том, что Мелхиседек оказывается вписанным в типологию Мессии как нового Адама: Адам в «Пещере сокровищ» принимает на себя некоторые черты Мелхиседека – он называется царем и священником.

С точки зрения А. Су-Мин Ри, ангел, провожающий Сима и Мелхиседека к месту перезахоронения Адама, первоначально мог ассоциироваться с Мелхиседеком, но затем каждая природа приобрела свою собственную роль, что было необходимо для развития легендарного сюжета<sup>18</sup>. Такое толкование вполне воз-

<sup>18</sup> *Su-Min Ri A. Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l’histoire du texte et de ses sources. CSCO Vol. 581. Lovanii, 2000. P. 267.*

можно, поскольку и в Кумране, и отчасти в енохической традиции Мелхиседек ассоциировался с ангелом-проводником Метатроном<sup>19</sup>. Эта весьма остроумная концепция наглядно демонстрирует роль Мелхиседека как медиатора между Адамом и Христом, поскольку именно Мелхиседек (Сим и ангел-проводник выступают здесь как различные ипостаси Мелхиседека в историко-литературном процессе) призван перенести тело Адама в центр земли, где закончится земной путь Христа.

Представленные в «Пещере сокровищ» сведения о Мелхиседеке практически полностью охватывают весь процесс развития представлений о нем, и, таким образом, завершают этап накопления и распространения новых знаний об этом ветхозаветном патриархе, открывая тем самым следующий, – этап создания своеобразного свода внебиблейских свидетельств о Мелхиседеке, представленного прежде всего византийскими хрониками.

<sup>19</sup> *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 129. См. также прим. 9.



ИЗ ИСТОРИИ ЭФИОПСКОЙ ЦЕРКВИ:  
ПИСЬМО ЭЧЧЕГЕ ФЕОФИЛА ЛЕЙТЕНАНТУ МУЛАЦЧАНИ<sup>1</sup>

В рукописном отделе Института восточных рукописей РАН наряду с кодексами и свитками хранятся произведения эпистолярного жанра на различных восточных языках. Значительное место среди них занимает собрание эфиопских писем, датированных по преимуществу концом XIX – началом XX вв. Пожалуй, наиболее ценную ее часть составляют десять писем представителей светской и духовной элиты Эфиопской империи разным лицам, которые поступили в 1930 г. в составе коллекции академика Н. П. Лихачева и ныне объединенных под шифром Эф. 116.

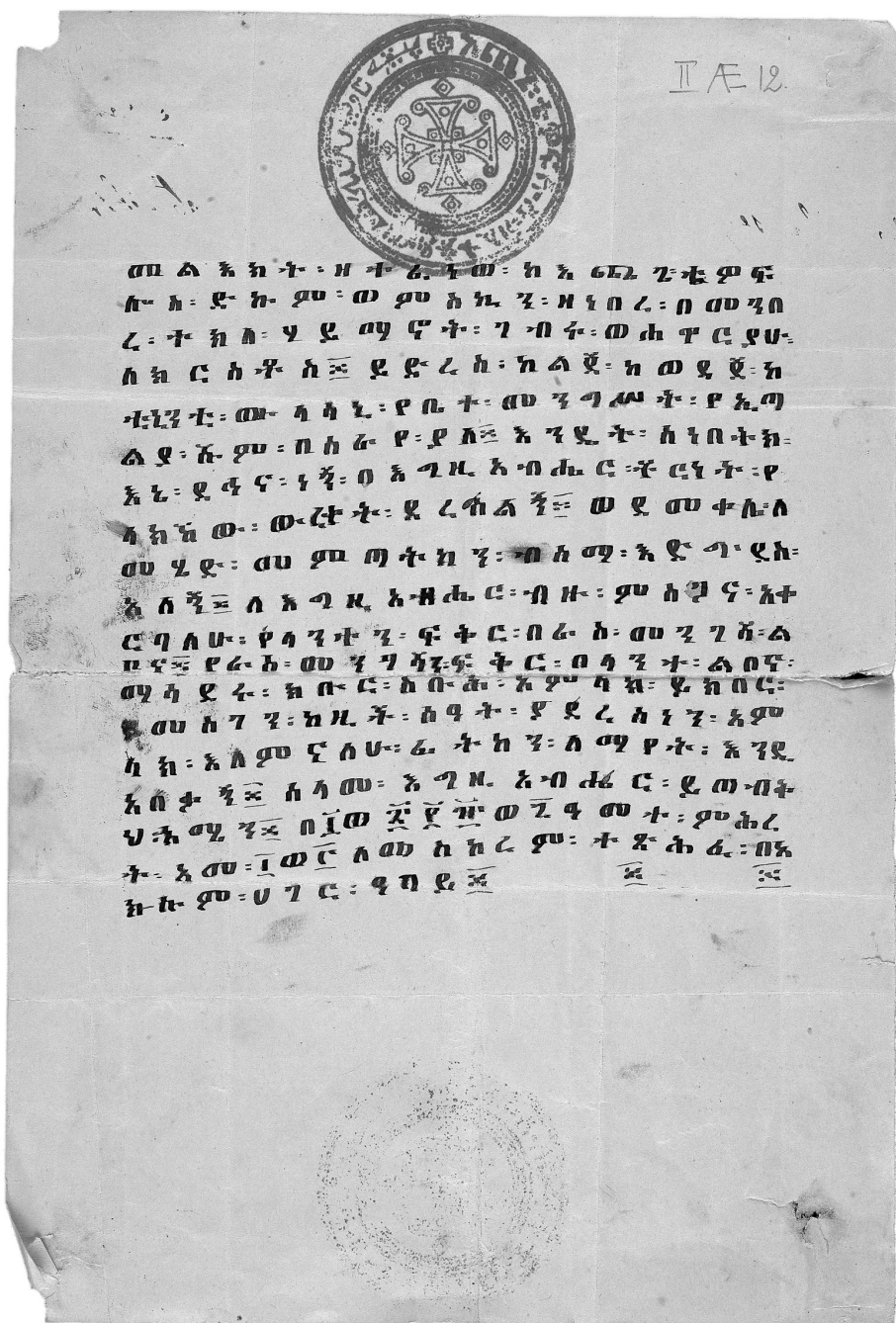
В ходе отбора экспонатов для выставки, посвященной 150-летию со дня рождения этого выдающегося ученого и собирателя памятников письменности, открытие которой состоялось в Государственном Эрмитаже 20 апреля 2012 г., внимание автора этих строк привлекло письмо, начертанное черными чернилами на листе европейской бумаги (размером 31 × 20,9 см; см. ил. 1) и увенчанное оттиском крупной печати зеленого цвета (см. ил. 2)<sup>2</sup>. Он включает в себя две концентрические окружности, в центре которых, обведенный широким орнаментированным ободом, изображен типичный эфиопский обручный крест. В кольцо, образованном внутренним и внешним ободами, помещена билингва: надпись в правой половине кольца выполнена на геэзе, а в левой его половине – на арабском. Такие двуязычные легенды на печатях нередко встречались в позднесредневековой Эфиопии, поскольку основным языком общения с внешним миром для этой христианской страны, окруженной мусульманскими соседями, служил арабский.

Текст и перевод надписи на геэзе:

<sup>1</sup> Основные положения данной статьи были представлены в виде доклада на первом пленарном заседании ежегодной научной сессии Института восточных рукописей РАН 5 декабря 2011 г.

<sup>2</sup> В Эфиопии печати, как правило, ставились под текстом письма или документа, который они скрепляли. Так, из 112 письменных памятников данного типа, входящих в собрание ИВР РАН, лишь в шести случаях, включая тот, что рассматривается в данной статье, печати поставлены над их текстами. Три таких документа (два – под шифром Эф. 92, один – под шифром Эф. 121) несут на себе печать императора Менелика II, два (оба – под шифром Эф. 92) – печать митрополита Эфиопии Петра. Складывается впечатление, что ставить печать над текстом имели право лишь эфиопские монархи и высшие церковные иерархи.

Краткое описание данного оттиска (без чтения надписей на нем) и увеличенное в 1,5 раза его черно-белое воспроизведение опубликовано в: С. Б. Чернецов, *Печати в Эфиопии как символ власти* // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб. Т. IV. № 4 (16). 2001. С. 85, 86; ил. 7.



Ил. 1.

Письмо эчеге Феофила лейтенанту Мулаццани (ИБР РАН, Эф. 116, 8)





Ил. 2. Оттиск печати эччеге Феофила

ющий такое произношение в ряде диалектов Йемена, в частности, в хадрамаутском.

Автор письма, Феофил, носил титул *эччеге* с 1872 г. и являлся 55-м его обладателем в эфиопской истории. По преданию, он был отшельником, который предсказал

Касе Хайлу (будущему Иоанну IV) вступление на императорский трон, и когда пророчество исполнилось, оказался в ближайшем окружении монарха, став не только *эччеге*, но и благочинным (**ሊቀ : ካህናት**) области Шоа, куда незадолго до этого возвратилась из Азазо основная часть Дабра-Либаносского монастыря<sup>6</sup>. После гибели Иоанна IV в 1889 г. новый император Менелик II сместил Феофила со всех постов, тот бежал в Аксум, где сблизился с итальянцами, и вскоре после 1896 г. скончался от пневмонии<sup>7</sup>. Публикуемое ниже письмо Феофила из собрания ИВР РАН, начало и конец которого написаны на геэзе, а основная часть – на староамхарском языке, относится к заключительному этапу его жизни и деятельности.

ТЕКСТ ПИСЬМА:

መልእክት : ዘተፈነወ : ከእጩጌ : ቴዎፍ / ሎስ : ድኩም : ወምስኪን : ዘነበረ : በመንበ / ረ : ተክለ : ሃይማኖት : ገብሩ : ወሐዋርያሁ : / ለክርስቶስ ። ይድረስ : ከልጅ : ከወዳጅ : ከ / ቲኒንቲ : ሙላሳኒ : የቤተ : መንግሥት : የኢጣ / ልያ : ሹም : በሰራየ : ያለ ። እንዴት : ሰነበትክ : / እኔ : ደኅና : ነኝ : በእግዚአብሔር : ቸርነት : የ / ላክኸው : ውረቀት : ደረሰልኝ ። ወደመቀሌ : ለ / መሄድ : መምጣትክን : ብሰማ : እድግ : ደስ : / አለኝ ። ለእግዚአብሔር : ብዙ : ምስጋና : አቀ / ርባለሁ : የላንተን : ፍቅር : በራስ : መንገሻ : ል / ሶና ። የራስ : መንገሻን : ፍቅር : በላንተ : ልሶና : / ማሳደሩ : ክቡር : ስቡሕ : አምላክ : ይክበር : / ይመስገን : ከዚች : ሰዓት : ያደረስኝን : አም / ላክ : እለምናለሁ : ፈትከን : ለማየት : እንዲ / አበቃኝ ። ሰላመ : እግዚአብሔር : ይጠብቅ / ህ : አሜን ። በ፲ወ፳፻፹ወ፯ዓመተ : ምሕረ / ት : አመ : ፲ወ፳፻፲፱ወ፲፱ዓመተ : ተጽሕፈ : በአ / ክሱም : ሀገር : ዓባይ ። ። //

<sup>6</sup> См. выше примеч. 3.

<sup>7</sup> См. о нем подробнее: S. Dege, *Tewoflos* // EAE. Vol. 4. 2010. P. 937–938. Фотография, на которой он изображен, правда, не очень крупно и четко, опубликована в: E. Sohier, *Photography, history of* // EAE. Vol. 4. 2010. P. 146: fig. 2.

ПЕРЕВОД ПИСЬМА<sup>8</sup>:

Послание, которое отправлено эччеге Феофилом, слабым и убогим, сидевшим на престоле Такла Хайманота, раба и апостола Христова, да дойдет до чада и друга моего, лейтенанта Мулаццани, наместника правительства Италии в (области) Сэрае. Как ты поживаешь? Я же здоров по милости Господней. Письмо, которое ты мне отправил, дошло до меня. Я весьма обрадовался, услышав о твоём намерении отправиться в Макалле: Господу многие хвалы возношу. Богу Пречестному, Преславному честь и хвала за то, что (Он) вселил любовь к твоим (людям) в сердце расу Мангаше, любовь же к расу Мангаше в сердца твоих (людей). Бога, доведшего нас до часа сего, молю сподобить меня увидеть твое лицо. Благословение Господне да хранит тебя. Аминь. Написано в 1887 году милости 13 маскарама в Аксуме, граде великом.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Стк. 3–4: ገብሩ : ወሐዋርያሁ : / ለክርስቶስ ፡ на этом заканчивается вступительная часть письма, написанная на геэзе, за исключением оборота ከእጩ፤ ፡, в котором использован амхарский предлог ከ-.

Стк. 4: ከልጄ : ከወዳጄ : в староамхарском в случае присоединения местоименного суффикса 1 л. ед. ч. к ወጃ- этот согласный ставился не в 5-м порядке, а в 1-м.

Стк. 6: ሰነበትክ : появление форманта -ክ (вместо обычного -ህ) в качестве глагольного окончания 2 л. м. р. перфекта принято объяснять влиянием шоанского диалекта<sup>9</sup>, хотя, вероятнее всего, здесь проявилась геэзская глагольная парадигма, что типично для староамхарских текстов.

Стк. 7–8: የ / ላክኸው : ውረቀት : в этой относительной глагольной перфектной форме от ላክ : “посылать, отправлять” -ኸ- является эквивалентом форманта -ህ-, поскольку во всех порядках, кроме 1-го, эти знаки произносятся одинаково<sup>10</sup>. Слово ውረቀት : «бумага, документ, официальное письмо» принято писать с начальным знаком в 1-м, а не в 6-м порядке<sup>11</sup>.

Стк. 9: መምጣትክን : местоименный суффикс -ክ- (вместо -ህ-) был присоединен к этому имени действия, скорее всего, под влиянием геэза (ср. с формой ሰነበትክ : , рассмотренной выше в примеч. к стк. 6).

ብሰማ : вместо ብእሰማ : (формы имперфекта 1 л. ед. ч. с союзом ብ- «когда») из-за выпадения алифа в 6-м порядке – явления, часто встречающегося в амхарском.

<sup>8</sup> Автор выражает глубокую признательность Вячеславу Михайловичу Платонову за помощь в переводе текста этого письма со староамхарского.

<sup>9</sup> Э. Б. Ганкин, *Краткий фонетико-грамматический очерк амхарского языка* // Амхарско-русский словарь / Сост. Э. Б. Ганкин. Под ред. Каса Гэбрэ-Хыйвот. М., 1969. С. 931.

<sup>10</sup> Амхарско-русский словарь... С. 584.

<sup>11</sup> Там же. С. 590.

**እድግ** : очевидно, эта форма появилась вместо принятой в современном амхарском **እጅግ** : (əḡḡəg) “much, very, exceedingly, enormously”, которая, впрочем, происходит от того же глагола **እደገ** :<sup>12</sup>, в результате того, что знак **ጅ** по небрежности или недосмотру не был начертан полностью.

Стк. 11: **የላንተን** : ; стк. 12: **በላንተ** : по мнению В. М. Платонова, речь идет о единичной авторской конструкции **ላንተ** : , образованной (вероятно, по аналогии с устойчивой геэзской конструкцией **እሊአሁ** «его люди») в результате слияния геэзского относительного местоимения 3 л. мн. ч. **እሊ** и личного местоимения 2 л. м. р. ед. ч. **አንተ** : , представленного и в геэзе, и в амхарском, с исчезновением начального *алифа* в 6-м порядке (как проявления тенденции к выпадению гортанных в амхарском; ср. форму **ብሰማ** : в примеч. к стк. 9). В первом случае эта конструкция снабжена относительным показателем **የ-** и объектным суффиксом **-ን** , во втором – предлогом **በ-** .

Стк. 13: **ክቡር** : **ስቡሕ** : **አምላክ** : **ይክበር** : типично геэзские слова, однако следующие в порядке, характерном, скорее, для амхарского языка (определение перед определяемым).

Стк. 15: **ፈተከን** : см. выше примечание к стк. 9 по поводу формы **መምጣትክን** : .

Стк. 17–18: начинающаяся с указания года заключительная датировочная формула целиком написана на геэзе.

Данное письмо представляет интерес для истории Эфиопии, как церковной, так и светской. Как рассчитал В. М. Платонов, 13 маскарама 1887 г. милости, которым оно датировано, соответствует 23 сентября 1894 г. по новому стилю<sup>13</sup>. Феофил к этому времени был уже почти пять лет, как официально снят с поста *эччеге*, на который Менелик II поставил своего духовника Габра Сэлласе<sup>14</sup>, но, как показывает письмо, свое смещение не признавал и продолжал пользоваться именной должностной печатью. В этом ему несомненно помогало покровительство упоминаемого в письме раса<sup>15</sup> Мангаши (1868–1906), племянника Иоанна IV, которого тот, смертельно раненый в битве при Матамме (Метемме) 9 марта 1889 г., признал своим родным сыном и единственным наследником. Стать новым эфиопским монархом рас Мангаша не сумел, уступив трон Менелику II и удовольствовавшись должностью наместника провинции Тигре. После неудачного восстания в 1898 г. он оказался в заключении, сначала в Аддис-Абебе, а затем в Анкобаре, где и скончался<sup>16</sup>.

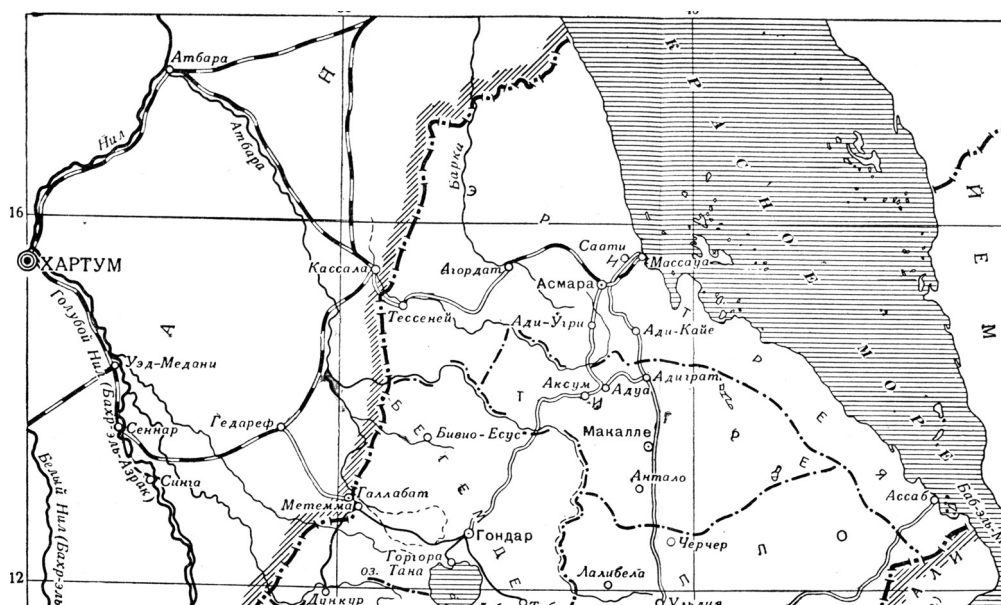
<sup>12</sup> Там же. С. 551; W. Leslau, *Concise Amharic Dictionary. Amharic-English / English-Amharic*. Wiesbaden, 1976. P. 150.

<sup>13</sup> В. М. Платонов, *Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. Каталог*. СПб., 1996. С. 56: № 101 (Эф. 116, 8).

<sup>14</sup> Замена Феофила на Габра Сэлласе произошла 9 ноября 1889 г. (S. Chernetsov, *Gäbrä Šallase* // EAE. Vol. 2. 2005. P. 627).

<sup>15</sup> Высший после негуса («царя») титул в феодальной иерархии средневековой Эфиопии (см. подробнее: D. Nosnitsin, *Ras* // EAE. Vol. 4. 2010. P. 330–331).

<sup>16</sup> См. о нем: Tsegay Berhe, *Mängäša Yohännäs* // EAE. Vol. 3. 2007. P. 728–729.



Ил. 3.  
Провинции Эритрея и Тигре в составе Эфиопии

До середины 90-х гг. XIX в. его резиденцией оставалось Макалле<sup>17</sup>, о котором также говорится в письме.

Адресатом письма Феофила оказался лейтенант итальянской армии Мулаццани<sup>18</sup>, ранее ошибочно идентифицированный как «граф (?) Муласани (?)»<sup>19</sup>. Артуро Бенедетто Мулаццани (Arturo Benedetto Mulazzani) родился в Тревильо (Treviglio) 8 июля 1865 г., был произведен в первый офицерский чин

<sup>17</sup> Главное селение области Эндэрта в провинции Тигре, ныне – административный центр национального регионального штата Тигре в Эфиопии. Макалле – форма, которую данный топоним имеет в амхарском, Мақала (Мэкэлэ) – в языке тигринья. Его стратегическое положение на дороге, ведущей в Шоа (см. илл. 3), побудило Иоанна IV выбрать Макалле в качестве своей столицы. См. подробнее: Yohannes Tsegay Berhe Abera Gebrelibanos, *Māqālā* // EAE. Vol. 3. 2007. P. 761–763.

<sup>18</sup> Воинское звание «лейтенант» (по-итальянски *tenente*) было затранскрибировано как ፕፕፕፕ ፡. Вызывает некоторое удивление передача фамилии Mulazzani через ሙላጊ፡, при которой для сочетания -zz-, звучащего в итальянском как удвоенная аффриката *cz*, был выбран знак в 4-м порядке, согласной основой которого является глухой сибилант *c*. По-видимому, артикуляция амхарской аффрикаты *cz*, которую в кириллической транскрипции принято передавать через *cz*, показалась Феофилу заметно отличающейся от произношения -zz- в Mulazzani.

<sup>19</sup> В. М. Платонов, *Эфиопские рукописи...* С. 56. Разумеется, итальянского графа с такой фамилией никогда не существовало.

Ил. 4. Область Сэрае в составе Эритреи  
(по: I. Taddia, *L'Eritrea-colonia...* Р. 43: carta 3; горизонтальной штриховкой  
закрашены районы обитания оседлого населения)

младшего лейтенанта 28 июля 1883 г., проходил службу в колонии Эритрея с 1887 по 1896 гг. С сентября 1890 г. занял пост резидента территории, населенной мусульманской народностью акеле гузай, в 1891 г. являлся резидентом при расе Мангаше, а в 1892 г. – в селении Адди Куала на южной границе Эритреи; в 1894 г. участвовал в оккупации селения Адуа и стал там резидентом при расе Мангаше<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> G. Puglisi, *Chi è? dell'Eritrea 1952. Dizionario biografico. Con una cronologia*. Asmara, 1952. P. 214 (статья “Mulazzani *Benedetto Arturo*”). Судя по большинству других источников, его звали не Benedetto Arturo, а Arturo Benedetto.



Следует отметить, что в итальянских источниках отсутствует информация о том, что под его непосредственным контролем находилась область Сэрае<sup>21</sup>, наместником которой он назван в письме эччеге Феофила, однако есть сведения, что из ее туземного населения лейтенант Мулаццани сформировал иррегулярный вооруженный отряд численностью около 200 человек, который 13 января 1895 г. участвовал в победоносной для итальянцев битве при Коатите (К<sup>вэ</sup>‘атите)<sup>22</sup>. В ходе сражения войско раса Мангаши, превосходившее колонизаторов почти в пять раз, было наголову разбито. Таким оказался финал взаимной «любви» подчиненных лейтенанта Мулаццани и властителя Тирге, на которую возлагал надежды эччеге Феофил.

В закончившейся для Италии катастрофой битве при Адуа 1 марта 1896 г. А. Б. Мулаццани участия не принимал, поскольку в это время возглавляемый им отряд туземцев из Сэрае вместе с 5-м батальоном находился на реке Маробе (Мэрэбе)<sup>23</sup>. В июле 1896 г. он вел переговоры с влиятельным местным феодалом расой Алулой<sup>24</sup>. Деятельность лейтенанта Мулаццани на Африканском Роге не ограничивалась рамками непосредственных должностных обязанностей. Он исследовал обычное право местного населения<sup>25</sup>, подготовил и издал книгу по географии Эритреи<sup>26</sup>. Среди тех, кто внес заметный вклад в изучение этой страны, он перечислен в одном ряду с великим итальянским эфиопистом Карло Конти Россини<sup>27</sup>.

По возвращении из Восточной Африки А. Б. Мулаццани сделал блестящую военную карьеру и во время Первой мировой войны в звании генерал-майора командовал с 16 марта по 17 ноября 1916 г. бригадой «Калабрия» (“Brigata

<sup>21</sup> Речь идет об исторической области Сэрае в Эритрее (см. илл. 4), составившей один из четырех региональных комиссариатов (*commissariati regionali*), на которые эта итальянская колония была разделена декретом от 29 июня 1898 г. (W. Smidt, *Eritrea. Administrative division of Eritrea* // EAE. Vol. 2. 2005. P. 367). См. о ней также: A. Bausi, *Säraye* // EAE. Vol. 4. 2010. P. 537–539.

<sup>22</sup> Storia d’Italia. Riassunti cronologici in 916 periodi. Riassunti anni 1889–1895. Guerra d’Africa – Patti e accordi – Poi, l’Amba Alagi. Combattimenti di Serobeti e di Agordat. Prese di Cassala – Insurrezione dell’Acchele’ Guzai. Combattimenti di Halai, Coatit e Senafè (<http://cronologia.leonardo.it/storia/a1893a.htm> ; обращение 16.04.2012 г. в 20.05).

<sup>23</sup> F. E. Boffi, *La politica coloniale dal 1878 fino alla conquista di Adua* (guigno 1935) (una lunghissima storia). 2<sup>a</sup> parte (<http://cronologia.leonardo.it/storia/tabello/tabe1645.htm> ; обращение 16.04.2012 г. в 20.07).

<sup>24</sup> N. Di Paolo, A. Vascon, *Ras Alula* (Giugno 2009) (<http://www.ilcornodafrica.it/pca-alula.htm> ; обращение 16.04.2012 г. в 20.09). О расе Алуле см. также: Haggai Erlich, *Alula Engeda* // EAE. Vol. 1. 2003. P. 211–213.

<sup>25</sup> G. Dore, *Рец. на: Abdulkader Saleh Mohammad* (ed.), *The Customary Law of the Akele Guzai Muslims [the Saho]*, Berlin, LIT Verlag, 2009, pp. 70 + pp. 71 del testo arabo // *Ethnorêma*, 6. 2010. P. 111, – где инициалы Мулаццани даны в обратном порядке (“B. A.” вместо “A. B.”; см. выше примеч. 20).

<sup>26</sup> [A.] Mulazzani, *Geografia della Colonia Eritrea*. Firenze, [1903]. 156 p. Рецензия А. Морі на нее опубликована в: *Rivista Geografica Italiana*, XI. 1904. P. 63–64.

<sup>27</sup> I. Taddia, *L’Eritrea-colonia 1890–1952. Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*. Milano, 1986. P. 113.

Calabria”), состоявшей из 59-го и 60-го пехотных полков и действовавшей на Итальянском (Далматинском) фронте (*fronte dolomitico*)<sup>28</sup>, а с 10 декабря 1916 г. по 24 мая 1917 г. бригадой «Кальяри» (“*Brigata Cagliari*”), состоявшей из 63-го и 64-го пехотных полков и сражавшейся в Македонии<sup>29</sup>. Никаких сведений о его дальнейшей судьбе обнаружить не удалось.

Содержание письма *эччеге* Феофила лейтенанту Мулаццани не оставляет сомнений в том, что этот опальный иерарх Эфиопской Церкви стремился заручиться поддержкой итальянских колонизаторов. Однако не будем спешить с обвинениями его в коллаборационизме. К реалиям средневековой политики это понятие вряд ли применимо. Не погибни Иоанн IV от шальной пули при Матамме, Феофил продолжал бы верно служить своему повелителю, всячески поддерживая его курс, направленный на противостояние экспансии Италии на Африканском Роге. Но судьба распорядилась иначе, и в борьбе с Менеликом II, положившим конец карьере Феофила, казалось, любые средства были хороши... Впрочем, влияние бывшего *эччеге*, упорно не желавшего примириться с потерей своего статуса, не следует переоценивать: драматические события, развернувшиеся вскоре после отправки письма Феофила лейтенанту Мулаццани, показали, что конфликта с итальянцами расу Мангаше было не избежать, как и союза с императором Эфиопии против них.

#### Список сокращений

ПЭ – Православная энциклопедия (М.).

ЕАЕ – *Encyclopaedia Aethiopica* (Wiesbaden).

<sup>28</sup> [http://www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte\\_del\\_Piave\\_article/Fronte\\_del\\_Piave\\_view\\_article.php?id\\_a=418&app\\_12=397&app\\_13=418&sito=Fronte-del-Piavo&titolo=Brigata-Calabria](http://www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte_del_Piave_article/Fronte_del_Piave_view_article.php?id_a=418&app_12=397&app_13=418&sito=Fronte-del-Piavo&titolo=Brigata-Calabria) (обращение 16.04.2012 г. в 20.48).

<sup>29</sup> [http://www.bulgarianartillery.it/Bulgarian%20Artillery%201/Testi/T\\_Italian%20Army%20in%20Maccedonia.htm](http://www.bulgarianartillery.it/Bulgarian%20Artillery%201/Testi/T_Italian%20Army%20in%20Maccedonia.htm) (обращение 16.04.2012 г. в 20.50).

## КОММУНИКАТИВНЫЙ КОНФЛИКТ КАК СТИЛИСТИЧЕСКИЙ ПРИЕМ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

Проповедь Иисуса, слова его и поступки не всегда были понятны окружающим, даже ученикам, о чем свидетельствуют Евангелия (Мф 13:10, 15:16, Мк 4:10, 6:52, 7:18, 8:16, 9:10, Лк 2:50, 8:9, 24:25). Но в Евангелии от Иоанна эта черта исторической действительности становится материалом для многократно воспроизведенного литературного приема<sup>1</sup>. Собеседники Иисуса в этом Евангелии во многих случаях проявляют полное непонимание или неверное понимание его поступков и речей. Коммуникативный конфликт в Евангелии порождается двумя причинами: (1) собеседник Иисуса воспринимает буквально, «в земном смысле» те слова и выражения Иисуса, какими он объясняет духовные явления; (2) отдельные реплики Иисуса и его собеседника не имеют точной смысловой соотнесенности, понятной сегодняшнему читателю. Иногда такие казусы сопровождаются пояснениями, которые дает сам Иисус или евангелист. При отсутствии разъяснений даже у читателя, знакомого с основами христианского вероучения, может возникнуть неверное понимание ситуации. Отсюда возникает необходимость комментирования таких затруднительных пассажей, в этом Евангелии их насчитывается более 60<sup>2</sup>.

1. Впервые с известной последовательностью к вопросу о взаимодействии прямого и переносного значений отдельных слов в диалогах Евангелия от Иоанна подошел известный швейцарский библеист Оскар Кульман (1902–1999)<sup>3</sup>. В последующие десятилетия исследования по стилистике Евангелия сосредоточились на такой его особенности, как повторы<sup>4</sup>, которые включают в себя повторения слов, выражений, предложений и целых тем. Употребление слова в его разных значениях в стилистических целях также можно рассматривать в числе повторов, для таких случаев существует специальный термин *антанакласа*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. 1. М., 2007. С. 368.

<sup>2</sup> См.: Carson D.A. Understanding-Misunderstandings in the Fourth Gospel // Tyndale Bulletin. Vol. 33. 1982. P. 59–91.

<sup>3</sup> Cullmann O. Der johannische Gebrauch doppeldeutigen Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums // Theologische Zeitschrift. Bd. 4, 1948. S. 360–372. Переиздано в книге: Cullmann O. Vorträge und Aufsätze. 1925–1962. Tübingen; Zürich, 1966. S. 176–186. См. также обозрение вопроса: Richard E. Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John // New Testament Studies. Vol. 31. 1985. P. 96–112.

<sup>4</sup> См.: Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation / Ed. by G. Van Belle, M. Labahn, P. Moritz. Leuven, 2009.

<sup>5</sup> Popp T. Grammatik des Geistes: Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6. Leipzig, 2001. S. 61. Греч. ἀντανάκλασις значит «преломление, отражение» и в античной риторике как раз обозначало употребление слова в разных значениях.

Так, например, в истории Лазаря этот прием выступает в своем чистом виде: «Иисус говорит: Лазарь, друг наш, уснул, но я иду разбудить его. Ученики его сказали: Господи! если уснул, выздоровеет. Иисус же говорил о смерти его, а они думали, что о сне обычном говорит» (11:11–13). Сон как метафора смерти известен греческой и римской словесности и Ветхому Завету<sup>6</sup>, однако в данном случае переносное значение не воспринимается учениками потому, что они ждут от Иисуса врачебной помощи, то есть исцеления больного, но никак не оживления мертвого.

Пояснение метафоры принадлежит евангелисту, тогда как в сцене у колодца Иакова в Шехеме его дает сам Иисус. Здесь ученики приносят из города еду и обращаются к нему, «говоря: Равви, ешь! Он же сказал им: У меня есть пища, которой вы не знаете. Говорили тогда ученики друг другу: Не принес ли ему кто-нибудь поесть?» (4:31–33). Следует объяснить Иисуса употреблению слова *пища* (βρώμα) в переносном значении: «Пища моя – творить волю пославшего меня и совершить его дело» (4:34). Вся значимость этой необычной метафоры выявляется позже, когда понятие о пище и вкушении как исполнении дела Божия приобретает развернутый характер в эпизоде умножения хлебов и насыщения пяти тысяч (6:11–13). Затем, на проповеди в капернаумской синагоге, следует новое истолкование этой метафоры, и тут истинной пищей и питьем провозглашается тело и кровь Иисуса (6:26–29, 52–58). Так в этом Евангелии вводится и разрабатывается аллегорическое описание евхаристии, и поэтому евангелист более не обращается к теме причастия, место которому ожидается в 13-й главе в сцене последнего ужина.

Сходным образом, в беседе с самарянкой Иисус говорит: «Тот, кто будет пить от воды, которую я дам ему, не будет жаждать вовек, но вода, которую я дам ему, станет в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Говорит ему женщина: Господин, дай мне этой воды, чтобы мне не жаждать» (4:14–15). Здесь Иисус опирается на пророческие творения, использующие в метафорическом смысле выражения «вода жизни», «живая вода» (ὕδωρ ζωῆς, τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν) (так в Иер 2:13, 17:13 по греческому тексту Септуагинты), тогда как самарянка воспринимает выражение как обозначение проточной воды, столь ценной в Палестине. Именно в этом бытовом значении выражение употреблено в Лев 14:5, 6, 50, 51, Числ 19:17, а также Зах 18:8. Стоит заметить, что самарянка использует значение, характерное для Торы (Пятикнижия), но не значение, известное лишь Пророкам, которые так и не были включены в библейский канон самарян. Вслед за словом βρώμα и слово ὕδωρ получает развернутое богословское истолкование на храмовой проповеди в праздник Кушей: «Кто жаждет, иди ко Мне; и пей, кто верует в Меня. Как сказало в Писании: “Реки из чрева Его потекут воды живой”. Это сказал Он о Духе, которого должны были принять

<sup>6</sup> Материалы приведены в словаре: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer. 6. Auflage von K. Aland und B. Aland. Berlin; New York, 1988. S. v. κοιμάω (далее сокращенно Bauer-Aland).

верующие в Него» (7.37–39)<sup>7</sup>. Независимо от того, кого обозначает местоим. αὐτόν (Него) в пояснительном замечании (это может быть Храм, сам Иисус или Св. Дух), живая вода символизирует исхождение Духа<sup>8</sup>.

В беседе с Никодимом этот прием осложнен дополнительным смысловым оттенком. Иисус говорит, обращаясь к Никодиму: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше (ἄνωθεν), не может увидеть Царства Божия. Говорит ему Никодим: как может человек родиться, будучи стар? Может ли он вторично (δεύτερον) войти в утробу матери своей и родиться?» (3.3–4). Считается, и с этим согласился О. Кульман в своей работе, что коммуникативная проблема этого диалога связана со словом ἄνωθεν, которое Иисус употребил в значении «свыше», т. е. с неба, от Бога, как это нередко для Нового Завета (ср. Ин 1.13 и Иак 1.17, 3.15, 17), тогда как Никодим понимает его в значении «опять», что как будто бы видно из его слов «вторично войти» (δεύτερον εἰσελθεῖν). За отсутствием соответствующей полисемии в современных языках переводы не воспроизводят этой игры слов: одни сохраняют семантику Иисуса «свыше» (так церковнославянский и все русские), другие передают слова Иисуса скорее через восприятие Никодима, ср. Вульгата *denuo* (*de novo*), Лютер *von neuem*, в King James Version again; Today's English Version добавляет к again примечание *or from above* «или сверху». В солидном словаре греческого языка Лиддла-Скотта значение «опять» у слова не отмечается,<sup>9</sup> тогда как в других словарях это значение определяется как специфически новозаветное<sup>10</sup>. Однако в действительности это второе значение ни разу в Новом Завете не встречается: 10 раз слово ἄνωθεν употреблено в значении «свыше, сверху» (Мф 27.51, Мк 15.38, Ин 3.3, 7, 31,

<sup>7</sup> Место в Писании, на которое ссылается здесь евангелист, определить с точностью не удастся. Обращение к жаждущему восходит к Ис 55:1 и 58:11, тогда как образ истекающей из чрева воды восходит, вероятно, к описанию Храма, из-под правого бока которого текут воды, как это дано в Иез 41:1–12 (ср. также Зах 14:8). Большинство переводчиков относит эти слова не к Иисусу, а самому верующему. Ср. в Синодальном переводе: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Как и в других случаях, Синодальный перевод стремится сохранить традицию церковнославянского текста. Именно такова расстановка знаков препинания, например, в Геннадиевской Библии 1499 г. Но эта трактовка игнорирует связь выражения с ясно изложенными словами Иисуса к самарянке, что источником живой воды является он сам. В последний день праздника Кущей торжественная процессия несла в золотых кувшинах воду из источника Силоам в Храм для омовения жертвенника (Sukk. 4.9). См.: *Strachan R. H. The Fourth Gospel. Its Significance and Environment*. London, 1958 [1<sup>st</sup> ed. 1917]. P. 201. Р. Браун согласен с тем, что слова относятся к Иисусу (Введение. Т. 1. С. 381). Надо иметь в виду, что по свидетельству этого Евангелия (19:34), после смерти тело Иисусово на кресте было пронзено копьем, и истекли кровь и вода. В иконописи рана всегда изображается в правом боку. Тожество Храма и тела Иисуса ясно обозначено в 2:19–22.

<sup>8</sup> В Ветхом Завете вода выступает символом Духа у Ис 44,3, Иоиль 2.28, 3.18 и др.

<sup>9</sup> A Greek-English Lexicon, Compiled by H. G. Liddel and R. Scott. Oxford, 1996, s. v.

<sup>10</sup> См.: *Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь*. М., 1958, s. v.

19.11, 23, Иак 1.17, 3.15, 17) и трижды в значении «с (самого) начала» (Лк 1.3, Деян 26.5 и Гал 4.9)<sup>11</sup>. Отсутствует у ἄνωθεν значение «опять» и в Септуагинте, что понятно, поскольку еврейские соответствия образованы от корня לָו «высокий, высота». Все приводимые примеры употребления значения «опять» более позднего времени, чем Евангелие (см. Bauer-Aland, s. v.). Это заставляет думать, что автор Евангелия делает упор на глаголе γεννηθῆναι «родиться», а не на наречии. Этому соответствует и первый непосредственный вопрос Никодима: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν (3:4) «как может человек родиться, будучи старым». В нем наречие обойдено вниманием. Да и приведенный выше вопрос Никодима касается вовсе не рождения, а того, как можно во второй раз оказаться в материнском чреве, чтобы родиться прежним физическим образом. И последующий ответ Иисуса (3:5) «если кто не родится от воды и духа» (ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) прекрасно объясняет фигуральный характер слов о рождении. Короче говоря, диалог строится на поочередном употреблении прямого и образного значений глагола γεννηθῆναι «родиться», что являет собою параллель к приведенным выше случаям прямого и переносного употребления обыденных, но жизненно важных слов βρῶμα «пища», ὕδωρ «вода». Что касается наречия ἄνωθεν, то оно просто не воспринято Никодимом, и должно быть переведено «свыше», в соответствии с тем, как его употребил сам Иисус; значение «опять» у него в Новом Завете нет, оно появилось позже в результате неверного осмысления игры слов в данном месте. Заключительные слова, подводящие итог этому эпизоду, свободны от всякой смысловой неясности: «Приходящий свыше и есть выше всех... Приходящий с небес есть выше всех» (3:31). Мысль Иисуса в сцене с Никодимом точно соответствует тому, что сказано по этому поводу в прологе Евангелия, а именно, что чада Божии «не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились» (1:13)<sup>12</sup>, а это последнее утверждение в свою очередь объяснено в той же беседе с Никодимом: «Рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от Духа дух есть» (3:6).

В Евангелии есть еще немало случаев такого рода столкновений разных значений одного слова: ὑπάγειν «уйти» и «умереть» (7:33, 8.21), πνεῦμα «ветер» и «дух» (3:8), ναός «храм» и «тело (храм тела)» (2:18–21), οἶκος «храм» и «небесный храм» (2:16–17, 14.2), τυφλός «слепой» в физическом и духовном

<sup>11</sup> В словаре Bauer-Aland (см. примеч. 5) Гал 4:9 отделено от предыдущих употреблений, в чем нет никакой необходимости. По контексту хорошо видно, что оно имеет здесь то же значение «с самого начала», как в Лк 1.3 и Деян 26.5. Ср.: πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν «опять заново поработиться». Соседство слова πάλιν «опять» не позволяет допускать полного семантического дублирования.

<sup>12</sup> В Синодальном переводе трехкратное отрицание в этой фразе имеет форму *ни*, как если бы чада Божии не родились вообще. Здесь механически повторена орфография церковнославянского текста, но там первое отрицание все же имеет форму *не*, и лишь два следующие — форму *ни*. Этот прием в славянском тексте служит экспрессивному усилению отрицания, хотя и не вполне корректен с точки зрения грамматической нормы.

смысле (9:40), ἐλεῦτερος «свободный» в социальном и нравственном смысле (8:32–33), ὑψόω «подняться до высокого положения» и «вознестись на кресте» (3:14, 8:28, 12:34) и пр. В повествовательной структуре Евангелия эти эпизоды играют такую же роль, как сцены, в которых сами апостолы проявляют непонимание символических действий Иисуса (4:22, 12:16) или его притч (10:6, 16:29, 20:9). Лишь после того, как пришло «его время», оказывается понятно существо его миссии и вместе с этим подлинное значение его слов и поступков.

2. Но в Евангелии используется еще одна стилистическая модель, через которую демонстрируется отчуждение собеседников, а диалог утрачивает гармоничность. Ее можно назвать моделью тематического конфликта или тематического зияния (гиатуса). В трудном положении оказывается в этих случаях современный читатель, который если и способен заметить отсутствие необходимой связности в диалоге, не всегда может понять причину, по какой связность отсутствует. Несколько примеров такого рода находится в сцене беседы Иисуса с самарянкой, которая в Евангелии несет большую смысловую нагрузку.

Согласно религиозным предписаниям, евреи и самаряне не могут участвовать в совместной трапезе, о чем сообщает нам особое пояснение в тексте (4:9)<sup>13</sup>. Поэтому самарянка пропускает мимо ушей просьбу Иисуса дать ему напиться, а реагирует только на нарушение запрета: «Как ты, иудей, просишь пить у меня, самарянки?» На это Иисус отвечает: «Если бы ты знала дар Божий, и кто есть говорящий тебе ‘дай мне пить’, ты бы просила его, и он дал бы тебе воду живую» (4:9–10). Поскольку эти слова значат «не я, а ты должна просить напиться», становится очевидно, что реплика самарянки полностью игнорируется. Возможно, на этот раз женщина обращает внимание на суть высказывания Иисуса, однако прямо не спрашивает, почему же она должна просить у него пить. Она отмечает три обстоятельства, почему его предложение напоить ее кажется ей невыполнимым: а) «колодец глубок, а тебе и зачерпнуть нечем», б) «откуда у тебя живая [т. е. проточная] вода?», в) «Иаков и его сыновья пили из этого колодца [но не из источника – *А. А.*], – разве ты больше их?» (4:11–12). Иными словами: чтобы пользоваться колодцем, нужно иметь определенное устройство для подъема воды; если есть источник, устройство не нужно, но чтобы заменить колодец<sup>14</sup> источником, нужно быть больше Иакова. В структуре Евангелия эта серия утверждений самарянки создает основу для следующего далее обсуждения мессианской природы Иисуса, но связь между первым и вторым суждениями самарянки обычно понимается неверно,

<sup>13</sup> Это пояснение «ведь не общаются иудеи с самарянами» отсутствует в надежных свидетельствах палестинской традиции текста – Синайском кодексе и кодексе Безы, что ставит под вопрос аутентичность этих слов.

<sup>14</sup> Следует иметь в виду, что в колодцах Палестины вода не родникового происхождения, это дождевая вода, скапливающаяся в глубоких расселинах между скал (их называют цистерны).

так что они соединяются в искусственную логическую последовательность: «Тебе и зачерпнуть нечем, а колодец глубок: откуда же у тебя вода живая?» (Синодальный перевод), как если бы живая вода могла быть почерпнута из колодца. Переводчики воспроизводят обычную пунктуацию, принятую в изданиях греческого текста, где применяется в этом месте знак пояснения (колон). Было бы ошибкой думать, что перед нами бытовой диалог двух выведенных на сцену персонажей, в действительности, это наслоение монологов, попеременное обращение действующих в сцене лиц к слушателю (читателю) с характеристикой возникшей ситуации. Сценическая речь всегда имеет двойную адресацию: актеры-персонажи общаются как друг с другом, так и со зрителями. Так и диалоги Евангелия строятся по законам сцены, но нередко реплики, которыми обмениваются персонажи, вовсе не обращены к собеседнику. В теории драмы реплики такого рода называют итальянским термином *a parte* «в сторону». Автор предпочитает разъяснить читателю описываемую ситуацию через диалог, а не своими ремарками.

Столь же сложной природой отличается разговор Иисуса с матерью на свадебном пиру в Кане Галилейской. Мать обращает внимание Иисуса на то, что на празднике кончилось вино. Смысл первой части ответной реплики Иисуса не совсем ясен из-за употребленного фразеологизма *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* «что мне и тебе»<sup>15</sup>, тогда как вторая «еще не пришел мой час» (2:4) создает у слушателя ясное понимание, что он не желает быть втянут в это дело. Однако мать тотчас обращается к слугам: «сделайте все, что он вам скажет», как если бы его реакция была положительной. И именно тогда он совершает свое первое знамение, превращая воду в вино. Складывается впечатление, что мать не обратила внимания на слова Иисуса. Однако ситуация, в которой происходит этот разговор, не так проста, как кажется на первый взгляд. Мать Иисуса, по всей вероятности, принимала участие в организации свадебных торжеств по праву родственников или дружеских отношений с семейством жениха. О ее пребывании на свадьбе сказано, что она была там (*ἦν ἐκεῖ*), тогда как о участии Иисуса с учениками сказано, что он был приглашен (*ἐκλήθη*). Поэтому мать следит за наличием припасов и дает указание слугам. Иисус должен был участвовать в обеспечении свадьбы вином либо по родственной линии через мать, либо по той причине, что праздник устраивался вскладчину, как это нередко бывало на Востоке. Естественно, что обращенные к нему слова не были просьбой о совершении чуда. В этих условиях Иисус никоим образом не мог отказать матери в просьбе, его внешне отрицательная реплика, как и в других случаях, служит лишь констатации того, что время для совершения знамений еще не наступило. Однако Иисус, как известно,

<sup>15</sup> В общем и целом фразеологизм, который неоднократно встречается в греческом тексте Ветхого и Нового Заветов, отмечает дистанцию между участниками диалога. См.: *Buck H.M. Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus // Studies in New Testament and Early Christian Literature. Leiden, 1974. P. 170–180; Maynard A. H. TI EMOI KAI SOI // New Testament Studies. Vol. 31. 1985. P. 582–586.*



сам не имел дела с деньгами (ср. «кесарево кесарю» Мф 22:21), чтобы оплатить покупку вина, поэтому и разрешает вопрос таким же примерно образом, как в случае уплаты взноса на Храм в Евангелии от Матфея, когда первая же пойманная рыба держала во рту нужную для подати монету (Мф 17:27).

В обоих рассмотренных эпизодах наблюдается тематический конфликт: с одной стороны, евангелист последовательно выводит лейтмотив «мое время еще не пришло», но с другой стороны, не отказывается от регистрации событий. Если трактовать изложение евангелиста в жанре реалистической новеллы, конфликт этот может представляться неразрешимым. В соответствии с богословскими задачами евангелиста, здесь, однако, дано обоснованное соединение двух основных тем первой части Евангелия: деяний из «книги знамений»<sup>16</sup> и наступающего эсхатологического времени.

Неясность такого рода присутствует и в разговоре Иоанна Крестителя с посланцами религиозных кругов Иерусалима. Когда становится очевидно, что Иоанн не мессия, не Илия, не пророк, посланцы спрашивают его: «что же ты крестишь» (τὶ οὖν βαπτίζεις) (1:25). Следует неожиданный ответ: «Я крещу водою», как если бы вопрос был «Чем ты крестишь?» Непосредственно за этим ответом следует новая тема: «Посреди вас стоит тот, кого вы не знаете». Из дальнейшего изложения становится ясно, что Иоанн «крестит водою, чтобы он [Мессия] был явлен Израилю» и крестил Израиль Св. Духом (1:31, 33). Посланцы полагают, что крещение может исполняться мессией, Илией, пророком, но никем другим; кроме того, они не предполагают возможности крещения Духом, который к тому времени еще не был явлен (7:39). Следовательно, крещение Иоанна могло производиться только водой, и сам Иисус крестил водою (3:22) до времени своего прославления. Таким образом, ответ Иоанна посланцам не содержит непосредственной реакции на их вопрос, он представляет собою начало темы «свидетельство Иоанна Крестителя», которая, начавшись в этом, 26-м, стихе, заканчивается только в 36-м этой главы. Внутри нее как ее часть находится и тема агнца Божия (1:29–36). Этому как будто бы противоречит употребление местоимения «им» в ремарке, вводящей ответ Иоанна (1:26): ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ... λέγων. Однако это и другие лично-указательные местоимения встречаются регулярно и изобильно, отражая влияние семитского грамматического субстрата.

Особую разновидность тематического гиагуса представляют случаи, где поведение Иисуса может быть воспринято как экспрессивная отрицательная реакция. Так, он наотрез отказывается от предложения братьев идти на праздник Кушей в Иерусалим, потому что Его «время еще не исполнилось» (7:8), но уже в 10 стихе оказывается там и произносит одну из самых энергичных своих проповедей, занимающую две главы. Но противоречие двух этих поступков лишь кажущееся. Автор стремится донести до нашего сознания, что еще не настало

<sup>16</sup> «Книгой знамений» (“The Book of Signs”) назвал впервые повествование глав 2–11 Евангелия английский библеист Чарльз Додд (1884–1973). См.: *Dodd C.H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953. P. 289.*

время прославления Иисуса, оно ждет его в Иерусалиме в Страстную неделю (12:23). Реплика Иисуса лишь формально обращена к братьям, являясь реакцией на их предложение явить себя миру (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ 7:4), тогда как на деле она назначена дать постороннему наблюдателю (читателю, слушателю) характеристику текущего момента.

На просьбу капернаумского царедворца исцелить его сына Иисус отвечает как будто бы отказом, говоря: «Вы не уверуете, если знамений и чудес не увидите» (4:48). Царедворец, однако, не реагирует на восклицание Иисуса, повторяет свою просьбу и получает желаемое. Ведь он-то «поверил слову, которое сказал ему Иисус» (4:50). И действительно, слова Иисуса не обозначают ни отказа, ни сколько-нибудь недоброжелательного отношения к просителю, его реплика развивает тему отрицания Иисусом знамений и чудес как опоры веры, которая разрабатывается в главах 2–4 этого Евангелия. Реплика адресована не участнику этой сцены, царедворцу, а читателю. Рассмотрев два приведенных эпизода, Чарльз Гиблин<sup>17</sup> добавляет к ним диалог в Кане Галилейской (2:1–11) и начало эпизода с воскрешением Лазаря (11:4–5), задаваясь вопросом, почему согласие Иисуса на совершение чуда (или знамения) начинается в этих случаях с отрицательной реакции. Но вопрос решается, как старались мы показать, не в сфере психологии действующего лица, а в стилистике автора.

Наконец, еще один эпизод, а именно знаменитый вопрос Пилата «Что есть истина?» (18:38 τί ἐστὶν ἀλήθεια), тоже порождает немалые проблемы. Вопрос представляет собою реакцию на слова Иисуса о том, что он, Иисус, является свидетелем истины и что свидетельство его приемлемо для тех только, «кто от истины» (18:37). Очевидно, что Пилат не ждет ответа на свой вопрос («и сказав это, он снова вышел к иудеям»), иначе он проявил бы большую степень настойчивости, как было, когда он спрашивал Иисуса: «Откуда ты?» (19:9–10). В Евангелии есть немало вопросов, оставшихся без ответа, и все они носят риторический характер, ср.: «из Назарета может ли быть что доброе?» (1:46); «Разве Ты больше отца нашего Иакова?» (4:12); «Неужели же воистину узнали начальники, что это Христос?» (7:26); «О чем мне вообще говорить с вами?» (8:25); «Неужели ты больше отца нашего Авраама?» (8:53). Некоторые комментаторы трактуют весь эпизод с Пилатом как попытку нарисовать портрет типичного римского чиновника – разочарованного, усталого, циничного, потерявшего веру в истину, почему он и не дожидается на свой вопрос ответа<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Giblin C. H. Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St John's Portrayal of Jesus (John 2:1–11; 4:46–54; 7:2–14; 11:1–44) // *New Testament Studies*. Vol. 26. 1979/80. P. 197–211.

<sup>18</sup> См., например: *Bernard J.H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Edinburgh, 1928; *Barclay W.* The Gospel of John. Philadelphia, 1975; *Bruce F.F.* The Gospel of John. Grand Rapids, 1983; *Yarbrough R.W.* John (Everyman's Bible Commentary). Chicago, 1991. Ср. также: *Köstenberger A.S.* "What Is Truth?" Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context // *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 48/1. 2005. P. 50–51. Здесь, в частности, обращается внимание на сходство фигур Пилата и Никодима (3:1–15).

Такое истолкование анахронично, ибо мысль о реалистически психологическом портрете Пилата не могла занимать евангелиста, перед ним стояли другие задачи. На зыбкой почве этого эпизода возникла латинская схоластическая интерпретация, иногда приписываемая Св. Августину, что ответ на вопрос Пилата содержится в нем самом, почему Иисус и хранит молчание. Ответ получается путем перестановки букв (анаграммы) вопроса: *Quid est veritas?* – *Est vir qui adest* (Что есть истина? – Это муж, который присутствует). Впрочем, это наивное толкование вернее отражает суть дела, чем романические фигуры в духе Эрнеста Ренана и Михаила Булгакова. Принимая во внимание сознательное использование евангелистом несогласованных речевых синтагм, правомерно предположить применение этого приема и в данном эпизоде. В Евангелии словом ἀλήθεια обозначена самая важная черта Иисуса или самый важный атрибут Бога (1:14, 17, 3:21, 4:23, 24, 5:33, 8:32, 40, 44, 45, 46, 14:6, 17, 15:26, 16:7, 13, 17:17). Своей семантикой оно восходит к евр. אמת, אמת, и его употребление обусловлено доктринальными целями. Вопрос Пилата не обозначает его желания получить представление об этом вероучительном понятии или желания стать прозелитом, слишком хорошо видно, что он не улавливает высокого смысла слова, употребленного Иисусом. Здесь, как и в других местах, одно и то же слово имеет разный смысл для участников диалога: для Иисуса – богословский, для Пилата – правовой. Поэтому, даже не получив ответа, он мог дать правовую оценку события: «Не нахожу в нем вины» (19:6). Оба разговора Иисуса с Пилатом (18:33–38 и 19:8–11) построены как диалог лиц, которые в своих взглядах не имеют точек соприкосновения. Дж. Данн думает, что вся сцена представляет собою продукт воображения евангелиста<sup>19</sup> и служит объяснению поведения Пилата во время суда над Иисусом. Нет смысла обсуждать тезис о воображаемом характере сцены, но следует согласиться, что в этом, как и в рассмотренных эпизодах, евангелист проявляет себя не только богословом, но и тонким психологом. В недавней довольно объемистой работе с полным охватом научной литературы, посвященной вопросу Пилата, американский библеист Андреас Керстенбергер делает вывод, что вопрос Пилата, оставшись открытым, «призывает к ответу всякого читателя Евангелия»<sup>20</sup>, переводя таким образом проблему в сферу личной конфессиональной этики. Таким резюме можно было бы удовлетвориться лишь в том случае, если бы евангелист сам не дал ответа на вопрос Пилата всем своим повествованием: «Иисус есть истина».

Тематический гиагус и реализация разных значений одного слова служат одной и той же цели, выявляя несовпадение между трансцендентным мышлением Иисуса и сиюминутными вопросами, за пределы которых не могут выйти его собеседники, вплоть до учеников. Так, касаясь эпизода с Никодимом, Маринус де Йонге отмечает, что беседа имеет очевидное начало в стихе 3.1,

<sup>19</sup> «John imagines a debate between Jesus and Pilate» (*Dunn J. D. G. Jesus Remembered. Grand Rapids, 2003. P. 776*).

<sup>20</sup> *Köstenberger A.S. "What Is Truth?"... P. 45.*

но у нее нет конца: Никодим не произносит заключительного слова, его уход не отмечен. Диалог приобретает форму монолога. Правомерно ли называть начало третьей главы диалогом, если создается впечатление, что голоса Иисуса и Никодима звучат на разных волнах и, возможно, касаются разных вопросов? — спрашивает исследователь<sup>21</sup>. Действительно, коммуникативный конфликт, являясь частью драматических пассажей Евангелия, занимает свое законное место в диалогах и выполняет важную смысловую задачу, хотя во имя ее очевидным образом затрудняется понимание текста. Использование этого приема не говорит о литературной неопытности автора как драматурга, оно обусловлено жанровой природой Евангелия. С самого начала оно было назначено для чтения вслух в собрании общины, и посвященные ее члены могли и должны были понимать то, что было непонятно самим действующим лицам, а равным образом непосвященным участникам собрания<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Jonge, de M.* Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel // *The John Rylands Library*. Vol. 53. 1970–1971. P. 346.

<sup>22</sup> Можно сказать иначе: этим путем подчеркивается значимость богословских пассажей и отделяются посвященные от непосвященных. См.: *Culpepper R.A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia, 1983. P. 164–165.

## СУДЬБА ГОРОДА ЛЮДОЕДОВ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ

Город людоедов, центральное место действия апокрифических «Деяний Андрея и Матфия» (*ААМт*), часто попадал в поле внимания исследователей. Конечно, в апокрифических актах можно найти и более экзотические сюжеты – например, проповедь рыбам на дне морском<sup>1</sup>, но о значимости темы антропофагов говорила огромная популярность *ААМт*, переведенных почти на все языки христианской ойкумены (латинский, древнеанглийский, славянский, сирийский, арабский, коптский, эфиопский, армянский, грузинский), причем на некоторые – по два раза<sup>2</sup>.

Впрочем, начиная с А. фон Гутшмида<sup>3</sup> и С. Рейнака<sup>4</sup>, данный объект казался исследователям типичным фольклорным мотивом «морских» сказок, вроде историй Синдбада Морехода из «Тысячи и одной ночи»<sup>5</sup>. Однако с течением времени стало очевидно, что *ААМт* намного древнее восточных сказок с аналогичным сюжетом чудесного спасения из тюрьмы людоедов; сами сказки явно восходят к древним актам. Уже во второй половине V в. *ААМт* были известны Безе, автору «Жития Шенуды»<sup>6</sup>, а учитывая то, что читать их он мог только в коптском переводе, весьма вероятно, что в оригинале они возникли до 400 г. Действительно, их богословский дискурс, ориентированный преимущественно

<sup>1</sup> В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 году. В «Деяниях Павла и Андрея» (CANT 239).

<sup>2</sup> Подробнее см. в: Acta Andreae et Matthiae / Cura A. Vinogradov (CCSA) (подгот. к печати).

<sup>3</sup> Gutschmid A. von. Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten // Rheinisches Museum für klassische Philologie, N.F. 19. 1864. P. 161–183, 380–401 (repr. in Ibid. Kleine Schriften / Ed. F. Rühl. Vol. 2. Leipzig, 1890. P. 332–394).

<sup>4</sup> Reinach S. Les apôtres chez les antropophages // Revue de l'histoire et de littérature religieuse, 9. 1904. P. 305–320.

<sup>5</sup> Таким *communis opinio* оставалось до конца XX в. Даже такой тонкий знаток средневековой литературы, как В. Бершин, характеризовал *ААМт* следующим образом: «In addition to the canonical Scriptures, the theological literature of late antiquity contained a profusion of so-called Apocrypha, not all of which were so absurd and fantastic as the Acts of Andreas and Matthew among the Cannibals» (Berschin W. Greek letters and the Latin Middle Ages. Washington, 1988. P. 82). Лишь в 2000-х гг. появились попытки другого, евхаристического осмысления темы людоедов (см. ниже, прим. 7 и 8).

<sup>6</sup> На это первым указал О. фон Лемм (Lemm O. von). Koptische apokryphe Apostelakten. Vol. 1 (Mélanges Asiatiques, 10.1). St.-Petersburg, 1890. P. 148–166).

против Никейского учения о богочеловечестве и реальности воплощения Христа<sup>7</sup>, отлично вписывается в контекст споров IV в.

Таким образом, город людоедов – это порождение именно автора *ААМт*. Более того, в противоположность античной традиции описания жестоких варваров-людоедов<sup>8</sup>, людоедам актов не присущи какие-либо подобные черты; их общественное устройство и цивилизация изображаются довольно развитыми. В «Деяниях» настоящая бесчеловечность присуща лишь одному человеку – старику, который не щадит своих детей (гл. 23). Но даже эта поистине душераздирающая сцена отдавания плачущих детей на съедение воспринимается самими жертвами иначе: будущие антропофаги возражают не против людоедства как такового, а лишь против беззаконности своего преждевременного съедения. Сам же процесс поедания людей осмысливается чрезвычайно рационально: заключение в тюрьму, зелье, ослепление, откормка, табличка с датой, ежедневная норма жертв, бассейн, точило и т. д., что выдает в этом моменте чистую художественную фикцию, имеющую аллегорический характер.

Вне зависимости от характера и смысла этой аллегории важно констатировать, что город людоедов в *ААМт* представляет собой сознательную «абстракцию», лишенную любых примет реальности, как и вся география актов: не указано не только место, где находится город людоедов (куда дороги Андрей не знает (гл. 4) и попадает только чудом (гл. 16)), но и место, где Андрей проповедовал (гл. 4) и даже место, где апостолы метали жребий (гл. 1). Нет у этого города не только локализации, но даже имени. Их появление – «заслуга» дальнейших переработок и продолжений *ААМт*<sup>9</sup>.

В них можно выделить четыре основных версии.

#### А. Мирмина, Мирна, Мирмидония

Впервые свое собственное имя город людоедов получает в первой, самой древней переработке «Деяний Андрея и Матфия» – *ААМт*2 (V в. ?)<sup>10</sup>. В гл. 19 и 35 он назван Мирминой (Μυρμίνη). В схожем виде (Μυρμινίς) это имя встречается также в одном из мученичеств ап. Андрея – *Martyrium prius* 2 (CANT 227), где так назван жребий Матфея (очевидна путаница с Матфием – героем *ААМт*).

С этим именем связано другое – Μύρνη, которое встречается во всех рукописях продолжения *ААМт* – «Мученичества Матфея» (*ММт* (CANT 267), гл. 4 и 9), кроме

<sup>7</sup> См.: Виноградов А. Ю. Деяния Андрея и Матфия: композиция текста и богословие апокрифа // Богословские труды, 42. М., 2009. Р. 199–234.

<sup>8</sup> См.: Nagy A. Qui a peur d'un cannibale. Genève, 2009.

<sup>9</sup> Вопреки: Lanzelotta L. R. Cannibals, Myrmidonians, Sinopeans or Jews? The Five Versions of The Acts of Andrew and Matthias and Their Source(s) // Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment / Ed. M. Labahn, P. Lietaert, J. Bert. London; N.Y., 2006. (Library of New Testament Studies; 288) P. 221–243.

<sup>10</sup> Изд.: Vinogradov A. Die zweite Rezension der Actorum Andreae et Matthiae apud anthropophagos [BHG 110b] // Христианский восток. 2001. 3. Р. 11–105.

списка **F** (причем в гл. 4 кодекс **P** и в гл. 31 семья **Δ** превращают его в название реального города Смирны –  $\Sigma\mu\rho\nu\eta$ ). С другой стороны, начиная с VI в., латинская традиция знает город людоедов под именем Мирмидония (в формах *Myrmedonia*, *Myrmidonia*, *Mermedonia* или *Mermidona*): так его называет Феодосий в «*Descriptio terrae sanctae*»<sup>11</sup> и Григорий Турский в «Книге о чудесах блаженного апостола Андрея» (CANT 225.П; гл. 1). Очевидно, оно восходит к раннему латинскому переводу, который послужил основой для сохранившегося текста второй латинской версии *AAMt*, а этот перевод, в свою очередь, как показывают другие его детали (например, фигура епископа Платона) связан с *AAMt2* или, скорее, с *MMt*.

А. фон Гутшмид отождествил Мирмидонию латинской традиции с Мирмекием на Керченском полуострове, впрочем, без всяких серьезных оснований<sup>12</sup>. Р. Д. МакДональд<sup>13</sup> считал, что Мирмидония – это изначальное имя города людоедов, имевшееся уже в древних «Деяниях Андрея», что отлично вписывалось в его концепцию «Деяний Андрея и Матфия» как христианизированной «Одиссеи», хотя это невозможно было подкрепить какими-либо аргументами.

Как мы видели выше, имя города людоедов, каким бы оно ни было, в первоначальном тексте *AAMt* отсутствовало. Но как следует оценивать филиацию имен Мирмина, Мирна, Мирмидония? Казалось бы, последнее имя кажется единственным известным в античной традиции и этимологически прозрачным. Однако тогда непонятно, что подтолкнуло греческих авторов *AAMt2* и *MMt* превращать его в непонятные имена Мирмина и Мирна. Кроме того, следует учитывать вышеуказанную зависимость древнего латинского перевода *AAMt* от *AAMt2* или *MMt* (но никак не наоборот)<sup>14</sup>.

Из оставшихся двух вариантов – Мирмина и Мирна – более похожим на оригинальный кажется первый. Мирна могла легко получиться из сокращения имени (на появление имени Мирна могло повлиять слово  $\mu\rho\nu\nu\alpha/\mu\rho\nu\eta$  – альтернативный вариант к  $\sigma\mu\rho\nu\nu\alpha$ <sup>15</sup> (ср. выше)), в то время как Мирмидония – из удлинения имени и превращения его в хорошо известный топоним.

Этимология самого имени Мирмина кажется, на первый взгляд, непрозрачной, однако ее помогает прояснить одно обстоятельство. Автор *AAMt2*, который охотно вводит в свой текст новых персонажей (в основном с античными именами: Пла-

<sup>11</sup> CCSL 175. P. 120.

<sup>12</sup> Gutschmid A. von. Die Königsnamen. P. 390–395.

<sup>13</sup> MacDonald D. R. The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals // Texts and Translations, 33. Atlanta, 1990.

<sup>14</sup> М. Ван Эбсрук (*Esbroeck M. Van*. Alexandre à Amasée: Un épisode peu remarqué // Muséon. 114 (2001). P. 141–152) пытался объяснить Мирмидонию латинских авторов из Мармаридона – места, связанного с происхождением царицы Амасии, однако прозрачность этимологии последнего и вышеуказанная зависимость латинской традиции от греческой делает это предположение весьма маловероятным.

<sup>15</sup> Зафиксировано в Etymologicum Gudiani и Etymologicum Magnum, s. v., и в магическом папирусе (Preisendanz 3.245).

тон, Пан, Сатир) и придуманные слова (преимущественно квазисемитские на -θ), а также дополнительные топонимы (Амасия, Понт, Ахея), изобретает, среди прочего, в гл. 14 и остров Тирину (Τύρην, в рукописи **М** Τύρην) на пути из Амасии в город людоедов. Слово это образовано, по-видимому, от τύρος «сыр» (менее вероятно, от названия города Тир) посредством добавления суффикса -ήνη – такого же, как в Μυρμίνη. Следовательно, Μυρμίνη образовано автором *ААМт*<sup>2</sup>, по всей вероятности, от корня μρμ-. Античным авторам известны слова μύρμος со значениями «муравей; подводная скала; страх» и μύρμη «рыба мормир»<sup>16</sup>, а также византийское μυρμηγία «муравейник» (вместо древнего μυρμηκία<sup>17</sup>). Относительно смысла имени Мирмина остается только гадать<sup>18</sup>, однако следует вспомнить, что столь же загадочен он и в вышеописанном случае Тирины.

Город людоедов Мирмина ни в *ААМт*<sup>2</sup>, ни в *ММт*, ни у Григория Турского точно нигде не локализуется. Однако в первом и в последнем случае он находится недалеко от Амасии (совр. Амасья в Северной Турции). Но вряд ли это является основанием для того, чтобы искать Мирмину именно на Черном море: Амасия, присутствовавшая в древних «Деяниях Андрея» (II в.), позволяла связать действие *ААМт* с древними актами, не уточняя при этом местоположение самого города людоедов, которого все равно можно достичь лишь чудесным образом.

## В. Синопа

Вышеупомянутый Феодосий не только называет город людоедов Мирмидонией, но и впервые локализует его в Синопе, на южном берегу Черного моря. С большой долей вероятности он базирует свои предположения на местном предании, а не на латинской традиции *АА* – *ААМт*, так как Григорий Турский направляет Андрея из Мирмидонии сразу в Амасию, уже откуда он попадает в Синопу (гл. 5).

Это отождествление города людоедов *ААМт* с Синопой проникает и в рукописную традицию самих актов: в списки **В** (X в.) и **Е** (XVI в.). В дальнейшем оно становится весьма распространенным. В самом раннем житии ап. Андрея – *Narratio* (CANT 229<sup>19</sup>; VIII в. ?), в гл. 5–7 дан краткий пересказ второй половины *ААМт*, которая здесь разворачивается в Синопе. Анонимный автор приспособливает сюжет актов к специфике жития: Андрей прибывает в Синопу из Севастополя Великого (совр. Сухуми; взят из списка апостолов Псевдо-Дорофея), узнает о заключении Матфия в темнице и, обратив синопцев ко Христу, уходит в Византий. Здесь мы видим попытку локализовать город людоедов

<sup>16</sup> LSJ, s. vv.

<sup>17</sup> Trapp, s. v.

<sup>18</sup> Лишь значение «подводная скала» хорошо согласуется с прибрежным положением города людоедов во всех текстах.

<sup>19</sup> Изд.: Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т. 1. Жития / Изд. подг. А. Ю. Виноградовым СПб, 2005. (Библиотека «Христианского Востока», 3). С. 178–196.



внутри маршрута ап. Андрея из *АА*. Сложно сказать, родилось ли и само отождествление города людоедов *ААМт* с Синопой именно благодаря присутствию этой последней в *АА*, но почти нет сомнения, что это была местная инициатива.

Это предположение находит подтверждение в житии ап. Андрея, написанном Епифанием Монахом между 815 и 843 гг. (CANT 233<sup>20</sup>). Автор прямо говорит о том, что «местные жители показали нам и ложа и сидения блаженных апостолов Петра и Андрея... и темницу, которую он [т. е. Андрей] самостоятельно открыл, сотворив крест и выведя Матфия и заключенных с ним, что должны были на следующий день умереть, и смоковницы, где он их спрятал, и берег, где он их крестил (а было их, говорят, всего семнадцать)». Таким образом, очевидно, что к началу IX в. в Синопе существовал уже целый культ, связанный с действием *ААМт* и насчитывавший, по крайней мере, четыре места почитания ап. Андрея. При этом «берег, где он их крестил» отсутствует в *ААМт* и является, очевидно, местной новацией; в гл. 8 второй редакции жития также упоминается показанная местными жителями пещера среди смоковниц.

Сюжет *ААМт* в епифаниевом житии занимает особое место: дело в том, что первую версию своего текста он написал как продолжение *ААМт*, что четко отражает славянская и отчасти греческая рукописная традиция<sup>21</sup>. В этом первом варианте жития действие начинается с того, что Андрей уходит из Синопы в Амис. Однако в гл. 28 апостол возвращается в Синопу, и гл. 29 представляет собой неизвестную в предыдущей традиции легенду, построенную, видимо, самим Епифанием на основе *ААМт*: за проповедь Христа синопы три дня таскают Андрея по земле (ср. *ААМт* 25–28) и, наконец, бросают полумертвым вне города (Деян 14:18–19), где его исцеляет явившийся Господь, который направляет апостола снова в город (ср. *ААМт* 29). Обратив его жителей ко Христу, исцелив больных и воскресив найденный посреди города труп (ср. *ААМт* 14), Андрей устраивает в Синопе Церковь (ср. *ААМт* 32–33) и через семь месяцев уходит в Залик.

Хотя основные мотивы данной легенды восходят к *ААМт* и, может быть, к *ААМт*2 (см. выше), в тексте Епифания присутствуют две существенные новации. Во-первых, если в *ААМт* от апостола отрывается плоть и кровь из-за того, что людоеды таскают его по улицам и переулкам города, то Епифания они «стали кусать, словно собаки»<sup>22</sup>, его плоть и побивали камнями; и один из них укусил и оторвал палец у него на руке». Впрочем, следующее за этим пояснение автора «и по сей день они зовутся <из-за этого> пальцеедами» указывает на то, что Епифаний вывел этот мотив из слышанного им прозвища синопцев *δακτυλοφάγοι*, которое должно пониматься, вероятней всего, как «финикоеды»<sup>23</sup>. Вторая новация сложнее: «город полон одних иудеев» – в дальнейшем апостол действительно обращается к горожанам как к верующим иудеям (то же самое

<sup>20</sup> Там же. С. 197–264.

<sup>21</sup> Там же. С. 44–46.

<sup>22</sup> Возможно, здесь сказывается влияние *ААВ* (см. ниже).

<sup>23</sup> LSJ, s. *δακτύλος*, IV. 1; любезно указано Д. Е. Афиногеновым.

встречается и во второй редакции жития, см. ниже). Причиной такой смены национальности людоедами *ААМт* послужило, вероятно, то обстоятельство, что Епифаний Монах, который, с одной стороны, хорошо знал «неварварский» и, возможно, отчасти иудейский характер Синопы, а с другой – оформлял действие жития по образцу канонических «Деяний апостолов» (ср. выше), вынужден был отождествить варваров-людоедов *ААМт* с какими-то врагами веры Христовой: эллинами или иудеями<sup>24</sup>. Кроме того, хотя в Синопе неизвестна древняя еврейская община, город дважды ставился византийскими авторами в связь с иудейской верой: отсюда происходили греки Акила, принявший вначале христианство и перешедший в иудаизм, переводчик Ветхого Завета<sup>25</sup>, и знаменитый ересиарх Маркион, также ставший сперва христианином и затем «уклонившийся в иудейство»<sup>26</sup>, – возможно, что такая «проиудейская» репутация Синопы оказала влияние и на Епифания. При этом мотив собственно людоедства у Епифания полностью элиминирован, как при первом упоминании Синопы (гл. 9), так и при втором (гл. 29), где он заменен на откусывание пальца. Нет ни слова о людоедстве и при третьем упоминании Синопы в житии (гл. 34–35), когда апостолу приписывается поставление первого епископа города – Филолога (взят из списка учеников Псевдо-Епифания; BHG 150).

Во второй версии жития (BHG 102) Епифаний заменяет текст *ААМт* на новое начало с палестинской историей апостола и проповедью в Антиохии, Анкире, Тиане и Синопе. Здесь, в гл. 5, 7–8, излагается переработанный вариант *ААМт*: Петр и Андрей (Петр упоминается, хотя и не действует в *ААМт*) приходят в Синопу и поселяются на острове в шести милях от Синопы, где во времена Епифания стоял храм ап. Андрея (гл. 6). Апостолы изгоняют бесов с острова, исцеляют больных горожан и проповедуют им учение Христа. Спустившийся в город Матфий был посажен жителями на три дня в тюрьму и приговорен к смерти, но Андрей выводит из темницы его и других узников, прячет их в пещере среди смоковниц, крестит на берегу моря и уходит на Восток. Как и в гл. 29 (см. выше), жители Синопы здесь названы иудеями, и апостол обращается к ним именно как к евреям. Почитание в Синопе таких культовых мест, как сидения апостолов на острове, пещера среди смоковниц и берег моря, где произошло крещение, показывает нам, что здесь мы имеем дело не с локальной, а не житийной переработкой *ААМт*.

От Епифания его пересказа сюжета *ААМт* и его добавлений зависят последующие жития ап. Андрея: *Laudatio* Никиты Давида Пафлагона (BHG 100; конец IX – начало X в.), ипомнима Симеона Метафраста (BHG 101; 3 четверть X в.), текст в «Императорском минологии» (BHG 101a; 1034–1041; сокращение Метафраста) и «Апокрифическое житие» (BHG 99b; XI в. ?).

<sup>24</sup> Подробнее см. в: Виноградов А. Ю. Евреи-людоеды: одна византийская легенда IX в. // Тирош. Труды второй молодежной конференции СНГ по иудайке. М., 1998. С. 103–105.

<sup>25</sup> Афанасий Александрийский. *Synopsis scripturae sacrae* (PG 28, 433)..

<sup>26</sup> Епифаний Кипрский. *De mensuris et ponderibus*. 452; *Chronicon Paschale*. 491.

Наконец, тот же Епифаний Монах в гл. 34 упоминает, что «херсаки [т. е. жители Херсонеса Таврического] составили Андрею алфавитарий, где называют синопцев людоедами». Этот факт свидетельствует о том, что и до IX в. отождествление с городом людоедов *AAMt* было известно и за ее пределами.

Выше отмечалось, что это отождествление уже в VI в. было известно в Синопе и даже, вероятно, имело местное происхождение. Что же послужило причиной для такого несколько своеобразного акта *Lokalpatriotismus*, который выставлял древних жителей города в невыгодном свете, хотя для апостольского основания кафедры хватило бы синопского эпизода в древних «Деяниях Андрея» (II в.)? Здесь можно предположить несколько возможных вариантов. Первый – это попытка включить историю с городом людоедов в канву *AA*: либо путем ее механического присоединения к древнему началу актов в Амасии (подобно тому, как это сделано у Григория Турского), либо посредством замены ею гетеродоксального, энкратического синопского эпизода «Деяний Андрея» (как в *Narratio*). Однако первая версия слишком противоречила бы географии (двукратное упоминание Синопы до и после Амасии), а последняя встречается не столько внутри сюжета *AA*, сколько внутри компиляции из разнородных источников (список апостолов Псевдо-Дорофея (BHG 152), никейское предание, упомянутое в *Narratio*). Второй вариант – незнакомство синопцев с *AA* и попытка доказать апостольское основание кафедры (важное в малоазийских иерархических спорах IV–V вв.) путем адаптации сюжета *AAMt*. Возможен и третий, комбинированный вариант: синопцам была известна сокращенная, без Синопы, версия южнопричерноморской сюжетной канвы *AA* с присоединением сюжета *AAMt* к их началу, и на ее основании они отождествили не имеющий точной локализации город людоедов (как у Григория Турского) с Синопой. Наконец, нельзя исключать и какой-то неизвестной нам связи Синопы с мифологическими мирмидонянами и Мирмидонией (если только это имя существовало помимо латинской и в греческой традиции *AAMt*).

### С. ИССУЛИМЕН

Синопа является, однако, не единственной локализацией города людоедов в Южном Причерноморье. Список апостолов Псевдо-Епифания (BHG 150<sup>27</sup>; VI в.?) упоминает о том, что апостол Матфий принял мученичество в Иссаулимене, т. е. в гавани Исса<sup>28</sup>, «во внешней Эфиопии» (гл. 12<sup>29</sup>). Здесь

<sup>27</sup> Изд.: *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicatae* / Ed. Th. Schermann. Lipsiae., 1907. P. 107–117.

<sup>28</sup> Ὑσσου λιμὴν, Ὑσσουλιμὴν, позднее Сусармия, совр. Сюрмене в Турции, в устье р. Кара-Дере, к востоку от Трапезунта.

<sup>29</sup> Весь этот пассаж сохранился только в рукописях **A** и **O** (cod. Oxon. Bodl. Auct. E. 4. 11., s. XV, ff. 17v–21v), но опущен в рукописях **CEF** и заменен другими сведениями в рукописях **BbDF**<sup>1</sup>.

же (гл. 2) говорится, что апостол Андрей проповедовал, среди прочего, в «Севастополе Великом, где лагерь Апсара, Иссулимен<sup>30</sup> и река Фасис, где живут эфиопы».

Весь пассаж с Апсаром, Иссулименом и Фасисом является вставкой, которая пытается распространить область проповеди апостола Андрея на Юго-Восточное Причерноморье. Ее источник – «Хроника» Ипполита Римского (гл. 233)<sup>31</sup> или утраченная «Хроника» Евсевия Кесарийского<sup>32</sup>. При этом эксцерпирование в данном случае было произведено не очень удачно, так что Апсар, Иссулимен и Фасис оказались определениями для местоположения Севастополя Великого (совр. Сухуми), который в действительности расположен значительно севернее. К этому добавлены сведения о так называемых кавказских эфиопах (картвелах)<sup>33</sup>, которые автор почерпнул либо из другого текста, либо из источника Ипполита или Евсевия или, наоборот, из их переработки.

В разделе же о Матфий Псевдо-Епифаний пытается локализовать данные «Мученичества Матфея» (см. выше) на Черном море, к чему его могла подтолкнуть как предшествующая (но не синопская) традиция (ср. выше, о Григории Турском), так и толкование собственного раздела об апостоле Андрее, где наиболее дикое племя, эфиопы, отнесено к лагерю Апсару, Иссулимену и реке Фасис. При этом дело не в том, что лишь Иссулимен в этом перечне мог представляться ему как город, так как правильному отождествлению Апсара с городом, возможно, помешало неоднократно засвидетельствованное ошибочное понимание слова как «впадение реки» вместо «военный лагерь» – наоборот, выражение ἐπὶ Ἰσσυλίμην «при Иссулимене» говорит в пользу того, что Псевдо-Епифаний понимал его не как город, а как гавань в устье Исса. Более вероятно, что Псевдо-Епифаний выбрал именно Иссулимен как средний пункт, т. е. центр вышеописанной области кавказских эфиопов.

По всей видимости, данная локализация города людоедов была чисто спекулятивной и потому не нашла особого продолжения. Показательно, что даже Епифаний Монах, который говорит, что, с «этими [списками Псевдо-Епифания] убегая от общения с иконоборцами» (гл. 9), прошел все Южное и Восточное Причерноморье, и который цитирует вышеприведенный пассаж об Андрее (там же), полностью игнорирует иссулименскую локализацию города людоедов. Точно так же поступают и другие авторы, использовавшие Псевдо-Епифания, в том числе Псевдо-Дорофей и анонимный составитель *Narratio*.

<sup>30</sup> Опущено в рукописях **BbDF**<sup>1</sup>.

<sup>31</sup> Hippolytus Werke. Vol. 4. 2nd ed. / Ed. R. Helm (post A. Bauer) Berlin, 1955. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 46). P. 39.

<sup>32</sup> *Eusebii Chronicorum libri duo* / Ed. A. Schöne, J. H. Petermann. Vol. 1. Berlin, 1875. P. 190.

<sup>33</sup> *Dvornik F.* The idea of apostolity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew. Cambridge/Mass., 1958. P. 174.

Д. БЕЙТ-КАЛЬБИН

Во втором сирийском переводе «Деяний Андрея и Матфия» (ВНО 733)<sup>34</sup>, в гл. 18 и 33, город людоедов назван, несколько неожиданно, «домом псов». То же название мы находим в двух восточных переделках *ААМт*: армянской и каршунийской<sup>35</sup>, причем в первой оно дополнено наименованием жителей «собакоголовые».

Высказывалось предположение о связи между именем Бейт-Кальбин и древним племенем халибов, жившим на севере Анатолии<sup>36</sup>. Однако следует отметить и другую, более близкую аналогию – в популярном на Востоке продолжении актов – «Деяниях Андрея и Варфоломея» (*ААВ*; САНТ 238). Хотя их оригинальный греческий текст полностью, видимо, не сохранился, сюжет их достаточно ясен. Главным герем *ААВ*, именуемых по-гречески «Повестью о святом Христомее», является великан Христомей. Уже в самом начале греческого текста о нем говорится так: «Вот один человек из земли людоедов шел и искал человека, чтобы съесть, но не нашел никого за весь тот день. Явился ему ангел Господень и сказал: “Тебе, говорю, человече, имеющему вид пса...”»<sup>37</sup>. Таким образом, людоед в *ААВ* оказывается одновременно собакоголовым (в дальнейшем это обстоятельство окажет влияние на появление иконографии собакоголового Христофора).

В этой связи встает вопрос: повлияла ли восточная традиция *ААМт* на *ААВ* или наоборот. Самым ранним свидетельством первой является рукопись второго сирийского перевода – Lond. add. 14645, 936 г., а самый ранний список *ААВ*, коптские codd. Borgiani 132 и 133, относится примерно к IX в., то есть почти одновременно предыдущей рукописи. Однако следует учитывать, что древнейшая рукопись *ААВ* содержит коптский перевод текста, так что греческий оригинал его должен быть несколько древнее.

С точки зрения содержания, появление собакоголовости людоедов в *ААВ* выглядит весьма оправданным, так как в дальнейшем повествовании чудовищ-

<sup>34</sup> Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. Vol. I. London, 1871. P. 102–126.

<sup>35</sup> Van Esbroeck M. Les Actes d'André d'après la tradition attribuée à Éphremé // Христианский Восток 2001. № 3. P. 117–118, 120, 135. Следует различать собственно переработку *ААМт* от эпитомы тех же актов, которая составляет часть армянского текста (гл. 20–30). Предположение о. М. Ван Эсбрука (Ibid. P. 109–110) о том, что эти тексты отражают самую раннюю версию деяний в городе людоедов, так как здесь отсутствует Матфий, безосновательно, ибо все параллельные пассажи этих текстов и *ААМт* показывают первичность последних.

<sup>36</sup> Haase F. Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen / Neutestamentliche Abhandlungen, IX. 1–3. Münster i. W. 1922. P. 249–252. В дальнейшем эту гипотезу стали принимать за аксиому (ср., напр.: Van Esbroeck M. Les Actes d'André // Христианский Восток 2001. № 3. P. 109).

<sup>37</sup> Греческий текст актов не опубликован; перевод выполнен по рукописям Hier. Sab. 373, s. XVI, f. 117 и Brescian. A III 3, s. XVI, f. 142.

ный облик героя играет важнейшую сюжетообразующую роль: именно от него жители города парфян приходят в ужас и обращаются ко Христу, и именно он меняется у Христомея при крещении. В греческом тексте собакоголовость Христомея упоминается только в самом начале актов, тогда как в дальнейшем описывается только его зверовидность, но это связано с сокращенным характером греческого текста, так как во всех восточных версиях он постоянно называется собаколовым или собаколиким. В вышеописанной восточной традиции *AAMt* собакообразность либо вообще не играет никакой роли, либо встречается в сцене крещения царя собакоголовых и его подданных, которые выходят из купели в человеческом облике. Однако эта сцена также вполне может быть переработкой аналогичного сюжета из *AAB* (см. выше) или *MMt* 4.

Итак, хотя у нас нет решающих доказательств относительно приоритета восточной традиции *AAMt* или *AAB* в создании образа собакообразных людоедов, сюжетная его роль говорит скорее в пользу первенства *AAB* и, соответственно, его последующего влияния на восточные версии *AAMt*, что неудивительно, учитывая взаимовлияние памятников круга *AAMt* и их продолжений (ср. выше, о *AAMt*2 и *MMt*).

#### Е. ДРУГИЕ

Наконец, еще два варианта локализации города людоедов *AAMt* обнаруживаются в греческих рукописях актов, точнее говоря, в их заголовках и гл. 1.

Определение страны людоедов как «Вифинии, области Никеи и Понта Эвксинского» в *cod. Vat. Ott. gr. 415, s. XIV, ff. 389v–397v*, очевидно, основано на вышеописанной традиции *Narratio* или, даже скорее, Епифания Монаха. Впрочем, расширительное понимание в качестве области обитания людоедов всего южного берега Черного моря чуждо этим авторам, локализирующим антропофагов в Синопе. Возможно, здесь на переписчика рукописи повлиял Псевдо-Епифаний с его идеей целой области эфиопов-«людоедов». Редактор данной рукописи добавил к вышеперечисленным областям также Трапезунт, возможно, из личной неприязни или под влиянием Епифания Монаха, который негативно характеризует трапезундцев (гл. 30): «Люди же [там] неразумны».

Сложнее объяснить, чем вызвано отождествление города людоедов с Афинами в южноитальянской рукописи *Vat. Ottob. gr. 1, s. XI, ff. 67v–77v*. Нельзя, впрочем, исключать и того, что переписчик просто не смог верно прочесть в заголовке сокращение *ἀνθρώπου*.

Итак, мы видим, как за многие века своего бытования на Христианском Востоке город людоедов «Деяний Андрея и Матфия» многократно изменял свой смысл. Вначале из анонимного и сознательно помещенного вне всякой географической реальности места обитания «цивилизованных» антропофагов он превратился в Мирмину-Мирну-Мирмидонию (в *AAMt*2, *MMt*, древнем латинском переводе *AAMt*). Помещение *AAMt*, в полном или сокращенном виде, перед началом сюжета древних «Деяний Андрея» обозначило первый географический ориентир для города людоедов – Амасию и, шире, южный берег Чер-

ного моря (в *ААМт2*, у Григория Турского). Эта «предварительная» локализация повлияла на сложение уже к VI в. первой точной локализации города людоедов – в Синопе (Феодосий, *Narratio*, Епифаний Монах и его последователи). Уже к IX в. в Синопе существовали культовые места, связанные с сюжетом *ААМт*; в том же столетии Епифаний Монах переосмысляет в «рациональном» ключе сюжет актов, делая из мучителей апостола Андрея евреев и из людоедов – «пальцеедов». Параллельно этому в ранневизантийский период Псевдо-Епифаний изобретает новую локализацию города людоедов, теперь как места мученичества апостола Матфия, – в Иссаулимене, в Юго-Восточном Причерноморье. В средневизантийский период из этих причерноморских локализаций рождается широкое представление о южном берегу Понта Эвксинского как о «стране людоедов». Одновременно с этим на негреческом Востоке, где город людоедов *ААМт* продолжал хранить свою анонимность, в сирийской традиции, вероятно, под влиянием популярных «Деяний Андрея и Варфоломея» (сиквела *ААМт*), он получает новое имя – Бейт-Кальбин, «дом псов». От Афин до Трапезунта, от Мирмидонии до города псов – таковы причудливые скитания города людоедов по Христианскому Востоку.

## СКАЗАНИЕ О ДВЕНАДЦАТИ СНАХ ЦАРЯ ШАХИНШАХИ: НОВЫЕ ДАННЫЕ

В истории исследований апокалиптической литературы накоплен огромный материал. В палеославистике интерес к этому типу текстов значительно возрос как из-за новых источников, так и из-за продуктивного теоретического анализа разных жанров и форм. Особое место среди исследований занимают славянские переводы, обладающие частичными или полными аналогиями с древними восточными литературными традициями<sup>1</sup>. Чаще всего в них проявляется первообраз на греческом языке, но после внимательного прочтения можно обнаружить следы сирийского или ирано-персидского происхождения.

*Сказание о двенадцати снах царя Шахиншахи* (далее СШ) причисляется к апокрифическим сочинениям, появившимся в XI–XII в.<sup>2</sup>. Сюжет представляет собой толкование мудрецом Мамером (Амером) двенадцати символических снов, которые приснились царю по имени Шахаиши (Шаикиша, Шакиш). Исследователи связывают имя царя со среднеперсидской формой Шахиншах, т. е. «царь царей». Относительно имени Мамера бытуют разные предположения, например, считается, что оно передает имя персидского бога Митры<sup>3</sup> (мнение Б. Кузнецова, которое не принято безоговорочно). Мудрец уверяет царя, что сны не относятся к нему и к эпохе его царствования, а к будущему, как об этом свидетельствуют признаки, предсказывающие наступление Второго пришествия и Страшного суда. Эти предупреждения связаны преимущественно с упадком христианской морали и неправедным поведением людей, не соблюдающих заповеди Бога. Структура текста следует за популярной ветхозаветной моделью снов фараона, которые растолковывает Иосиф (Быт. 41), однако здесь они приобретают апокалиптическую образность. Сновидения о девяти солнцах, принимающих разные образы, истолкованные в историко-апокалиптическом плане, составляют сюжетную раму и в известном Сказании *Сивиллы*<sup>3</sup>, но у этого толкования немного другой замысел – каждое солнце из девяти связано с судьбой девяти народов в мировой истории. Наблюдается множество общих мест с апокрифическим Апокалипсисом Иоанна Богослова и с другими апокалиптическими сочинениями. В Сказание не включены конкретные политические предсказания, но оно приобретает большую популярность в русской, сербской и болгарской литературе из-за своей яркой образности.

<sup>1</sup> См. обзор в: Lange A. In the Second Degree: Ancient Jewish Paratextual Literature in the Context of Graeco-Roman and Ancient Near Eastern Literature // In the Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature / Ed. by P. S. Alexander, A. Lange and R. J. Pillinger. Leiden; Boston, Brill, 2010.

<sup>2</sup> Тăпкова-Займова V., Miltenova A. Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. Sofia, 2011. P. 427–449.



СШ известен только в славянских рукописях (русских, сербских и болгарских), налицо еще данные об его распространении в старой румынской рукописной традиции. До сих пор не найдены его следы в византийских греческих рукописях.

Текст *СШ* впервые упоминается А. Н. Пыпиным<sup>4</sup>, вскоре после него сведения о румынской традиции сообщают Т. Чипариу и М. Гастер<sup>3</sup>. В 1877 г. Ф. Булгаков<sup>4</sup> упоминает, что произведение известно в двух редакциях (здесь отмечены как **I** и **II**). Самый обширный первоначальный анализ принадлежит А. Н. Веселовскому<sup>5</sup>, который публикует так называемую первую редакцию по трем русским спискам (самый ранний из них относится к XV в.). Г. Поливка издает сербский список по рукописи из Национального музея в Праге (1889)<sup>6</sup>, а М. Гастер анализирует новые румынские списки произведения (1900). Позже в подробном исследовании В. Рыстенко<sup>7</sup> обосновывает, с одной стороны, южно-славянское происхождение первой редакции *СШ* (**I**, опубликованную Веселовским), а с другой – характеризует и издает вторую (**II**) по нескольким русским спискам (1905). П. Потапов<sup>8</sup> (1928) публикует впервые неизвестный до тех пор болгарский список – в Беляковском сборнике № 309 (68) НБКМ, приводя разночтения по списку в сборнике № 101 (36) из Пловдивской национальной библиотеки им. Ивана Вазова. Почти все перечисленные авторы считают, что первая редакция *СШ* (**I**) восходит к древнеболгарскому переводу, а вторую редакцию определяют как русскую по происхождению, которая основывается на более ранней, но дополненной в значительной степени из других источников (она не известна в южно-славянских списках, но ее списывали румынские книжники, как указывает М. Гастер). Вторая русская редакция (**II**) рассмотрена в В. М. Истриным<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Cipariu T. Principia de limba si de scriptura. Ed. II revedivta si immvltita. Blasiv [= Blaj; даю орфографию оригинала], 1866. P. 114–115. Gaster M. Literatura populară română. Bucuresti, 1883. P. 58–62.

<sup>4</sup> Булгаков Ф. Энциклопедический сборник XVIII в. Библиографические сведения о сказаниях Соломоновых, о снах царя Шахайши и повести о вине // Отчет о деятельности Общества любителей древней письменности за 1877 г. СПб., 1877. С. 7–9.

<sup>5</sup> Веселовский А. Н. Слово о двенадцати снах Шахайши по рукописи XV века // СОРЯС. 1879. Т. 20. № 2.

<sup>6</sup> Polivka Gj. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. II. Dvanajest snova cara Sahinsaha // Starine. 1889. 21. P. 187–194; Starine. 24. P. 157–160.

<sup>7</sup> Рыстенко А. В. Сказание о двенадцати снах царя Мамера в славяно-русской литературе. Приложение // Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском Университете. XIII. Византийско-славянское отделение. VIII. Одесса, 1905. С. 23–134 (издание на II ред.: 150–159); Addenda к статье о 12 снах царя Мамера. Приложение. С. 135–164.

<sup>8</sup> Потапов П. К литературной истории «Сказания о 12 снах царя Шахайши» // СОРЯС. Т. 101 (Сб. в честь А. И. Соболевского). Л., 1928. С. 120–129.

<sup>9</sup> Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила. М., 1897. С. 248–250; в качестве примера автор публикует текст из собрания Ундольского, № 632, сейчас в РГБ в Москве.

в связи с Откровением Псевдо-Мефодия Патарского (интерполированная редакция этого сочинения), отрывки из которого включены в *СШ*. В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская составляют перечень известных русских списков и библиографий к ним<sup>10</sup>. Современное состояние проблематики отражено в исследовании Б. И. Кузнецова<sup>11</sup>, который делает попытку обобщить сведения о генеалогии текста. Он (как было указано выше) является сторонником тезиса об ирано-персидском происхождении текста, связывая его с митраизмом и зороастризмом, снабжая свои выводы множеством косвенных аргументов. Другие ученые не разделяют этот тезис, например В. Лурье<sup>12</sup> допускает наличие текста-посредника на сирийском.

Южнославянские по происхождению списки *СШ* исследованы впервые Б. Ст. Ангеловым<sup>13</sup>, который сообщает сведения о наличии шести копий, а именно:

(Б) Список в сборнике Canon Lit. 413 в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде, XV в., л. 125б–132б: Слово о .ѿ. сѣвъ. ѿче ѿлви. Текст списан книжником с сербскими орфографическими навыками, наличие следов среднеболгарского архетипа. Не опубликован.

(Л) Список в рукописном сборнике Михаила поп Неделчева (сегодня потерян) XV–XVI вв., который находился в г. Ловеч<sup>14</sup>, болгарский по происхождению, двуюсовая, двуеровая орфография, л. 58б: Протѣлкованіе .ѿ. сѣновъ, иже видѣ въ єдинѣ нѣщѣ Сахаичи цѣрь Андѣѡхискии въ Иерихонѣ градѣ. В рукописи пропуски после седьмого сна и на л. 61а продолжается толкование 11 и 12 снах. Не опубликован.

(Н) В Беляковский сборник НБКМ № 309 (68), вторая половина XVI в., л. 108, 113, 147–152: Протѣлкованіе, ѿ сѣнове шакиша цѣра. По происхождению болгарский, безьюсовый, двуеровый, непоследовательная орфография (преобладает малый ер). Список издан (Потапов 1928: 120–129).

(П) В сборнике из Пловдивской библиотеки им. Ивана Вазова № 101 (36), вторая половина XVI в., л. 149–153: Слово ѡ шакиша. цѣра. ѿче ѿлви. Болгарский по происхождению, безьюсовый, двуеровый, непоследовательная орфография (преобладает малый ер). Список издан (Ангелов 1958: 145–151).

<sup>10</sup> Адрианова-Перетц В. П., Покровская В. Ф. Древнерусская повесть. Вып. 1. М.; Л., 1940. С. 86–95.

<sup>11</sup> Кузнецов Б. И. “Слово о двенадцати снах Шахаиши” и его связи с памятниками литературы Востока // ТОДРЛ. Т. 30. 1976. С. 272–278.

<sup>12</sup> Лурье В. М. Славянское «Сказание о 12 снах Шахаиши». Сирийский оригинал, пехлевийский прототип (в связи с проблемой ранних сирийско-славянских контактов) // Средневековое православие. От прихода до патриархата. Сб. науч. ст. / Отв. ред. Н. Д. Барабанов. Волгоград, 1997. С. 5–45. Выражаю благодарность В. М. Лурье, который прислал мне копию результатов своих исследований и предоставил мне свои неопубликованные тексты.

<sup>13</sup> Ангелов Б. Ст. Сказание за дванадесетте съня на цар Шахаиша // Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. I. София, 1958. С. 145–151.

<sup>14</sup> Неделчев М. Загадка в една приписка // Сборник Ловеч и Ловчанско. VII. София, 1938. С. 189.

(Ш) В сборнике в Национальном музее в Праге, собрание П. И. Шафарика, № IX.H.16 (Š 19), 1646 г., л. 221б–226б: Слово шакыша и сказание како виде .вѣ. сыновѣ въ единомуѣ ноць. По происхождению сербский. Список издан (Polivka 1889: 188–194).

(М) Список по русской рукописи № 1813, Румянцевский музей (в настоящее время в РГБ), XVIII в. Содержание рукописи не установлено, список не опубликован<sup>15</sup>.

Б. Ангелов подчеркивает популярность *СШ* на Балканах и необходимость исследовать его распространение более основательно, бросая свет на его взаимоотношения с другими подобными произведениями.

К этим спискам к настоящему моменту можно добавить еще три:

(С) В сборнике № 29 из монастыря Саввина, недалеко от Херцег Нови в Черногории, около 1380 г.<sup>16</sup>, л. 70а–75б: Слово ѿ вѣ снѣхъ. иже видѣ црь Шанкышъ. ѿуѣ. влѣни; рашкая орфография, с архаичными языковыми особенностями, которые свидетельствуют о более старом средноболгарском первообразе.

(Д) В рукописи из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева № 17, первая половина XVIII в., л. 6а–11б: Протлькованіе .вѣ. сыновѣ Шанкиша цѣра. Рукопись представляет собой список Беляковского сборника, когда сборник был полнее по содержанию, без отсутствующих тетрадей и отдельных листов<sup>17</sup>, что в большой степени дает возможность восстановить его первоначальный состав.

(У) Недавно Марианной Николовой был обнаружен и проанализирован неизвестный до сих пор список, который хранится в Университетской библиотеке в Софии под № 217г; рукопись содержит единственно рассматриваемый текст и датирован началом XIX в.<sup>18</sup>. В исследовании впервые предпринимается попытка группировать южнославянские списки, также выделить сходства и различия между ними и русскими списками, что является несомненным вкладом.

Большинство ученых, чей интерес был вызван сопоставлением между опубликованными славянскими списками *СШ* считают, что южнославянские тексты и эти из русской редакции **I** (представленной в самом раннем русском списке XV в., № 22/1099, собрание Кирилло-Белозерского монастыря, РГБ,

<sup>15</sup> По сведениям Б. Ст. Ангелова, рукопись упомянута в Отчете Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1876–1878 г. М., 1879. С. 67. Издание мне не доступно.

<sup>16</sup> Богдановић Д., Милтенова А. Апокрифният сборник от манастира Савина, XIV в., в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи // Археографски прилози. 9. 1987. С. 7–30.

<sup>17</sup> Милтенова А. Новооткрит “близнак” на Беляковския апокрифен сборник // Palaeobulgarica. XIII. 1989. № 3. С. 61–74.

<sup>18</sup> Николова М. Рукопись № 217г из Университетской библиотеки в Софии и поздняя южнославянская традиция “Слова о двенадцати снах царя Шахиншаха” // Scripta & e-Scripta. 7. 2009. С. 281–302; рукописная традиция рассмотрена подробно автором в ее магистерской работе, отрывком из которой является цитируемая статья.

Санкт Петербург<sup>19</sup>) восходят к одному общему гипотетическому архетипу<sup>20</sup>. Русская редакция I, однако, содержит следы переработки, накопления ошибок, парафразы и добавления, которые лишают возможности использовать ее в качестве исходного текста при текстологическом анализе. Без сомнения, русский текст уже далек от первоначального перевода, несмотря на то, что сохраняет некоторые архаические чтения. В то же время южнославянская традиция (которая передает текст в сжатом виде, без добавлений и расширенных толкований) имеет открытый характер, у каждого списка свои индивидуальные особенности. Различия являются следствием не только ошибок и непонимания текста, но и попыток книжников дать более ясное и более конкретное толкование аллегорических образов в пророчествах. Переписчики опускают неразборчивые или потерявшие смысл места, текст упрощается или переосмысливается.

Очевидна трудность в группировании южнославянских списков и построении непротиворечивой схемы их филиации. Некоторые авторы пытаются решить этот вопрос. Мнение, например, М. Николовой (исследователь У), что у гипархетипа южнославянских копий есть две фазы развития – первая, отмеченная в ее исследовании как (а), и вторая, отмеченная как (б). К первой группе она относит списки в Пражском № IX.H.16 (III) и в Пловдивском сборнике № 101 (II) (у которого довольно много индивидуальных разночтений), а ко второй – в Беляковском сборнике № 309 (H). Текст в Пражской рукописи (несмотря на то, что относится к XVII в.), по ее мнению, выделяется полнотой сохранившихся первоначальных прочтений. М. Николова считает, что список H (сегодня список дополнен в неразборчивых местах апографом из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева, здесь Д) принадлежит к отдельной ветви рукописной традиции. К сожалению, Ловчанский список (Л) не может быть использован для сравнения.

В настоящем сообщении представляю данные из двух неопубликованных списков, с которыми я работала непосредственно – Саввинский (С) и Бодлеанский (Б), с целью включения их в историю текста, кроме того, они могут способствовать не только выяснению взаимоотношений южнославянских копий между собой, но и уточнению связи между южнославянской и русской традицией.

Саввинский список (далее С), самый ранний из известных до сих пор (около 1380 г.), содержит текст с сокращениями, опущениями, ошибками и переосмыслениями. Можно сказать, что это характерная черта работы книжника в рукописи в целом. Наряду с неудовлетворительным, с точки зрения текстологии, состоянием источника, он является довольно важным в отношении традиции ряда текстов, их хронологии и локализации.

<sup>19</sup> Веселовский А. Н. Слово о двенадцати снах Шахаиши по рукописи XV века // СОРЯС. Т. XX. № 2. СПб., 1879. С. 2–47.

<sup>20</sup> Рыстенко А. В. Сказание о двенадцати снах царя Мамера. С. 54: «Резюмируя их разбор, можно, кажется, заключить, что в них как одна и та же редакция, так и один и тот же текст (перевод)».

Содержание сборника № 29 уникальное, поэтому остановлюсь на нем более подробно. Датировка рукописи (около 1380 г.) уточнена Дмитрием Богдановичем в процессе его первоначального исследования *de visu* в 1978 г. и подтверждается палеографическими и кодикологическими особенностями рукописи. Общее количество листов – 199; общее число тетрадей было 32; три из них (в начале) потеряны, а в остальных отсутствуют 59 листов. Язык рукописи хранит следы смешения юсов (в нескольких местах в рукописи встречается большой юс), спорадично сохранены еры, лексика старинная, налицо некоторые особенности морфологии и др. Кодекс написан полууставом, в некоторых местах довольно неаккуратно, допущено довольно много ошибок и пропусков, отдельные слова переосмыслены. Содержание сборника ведет к архаическому протографу. Цикл апокрифов об Аврааме представлен полностью в своей первичной редакции, существуют параллели с другими старинными сборниками<sup>21</sup>. Внимание привлекает апокриф о смерти Авраама, который помещен в переработанном по отношению к первоначальному переводу виде<sup>22</sup>. Древность состава подтверждается наличием первичных редакций ряда других сочинений: апокриф об Адаме и Еве<sup>23</sup>, Сказание о Сивилле<sup>24</sup>, Повесть об Акире Премудром<sup>25</sup>, Хождение Богоматери по мукам и др. Только в этом варианте состава встречаются: Слово о происхождении лесных русалок<sup>26</sup>, Слово о пророке Самоиле, Видение Варухово<sup>27</sup>, Апокрифический апокалипсис Иоанна Богослова<sup>28</sup>, Житие

<sup>21</sup> Расположение и текстологические особенности текстов соответствуют этим в сб. № 104, в НБ–Белграде, сб. № 115 (828) 1409 г., писанным попом Прибилом, в НБ–Белграде, сб. № 109 из монастыря св. Павла на Афоне, в группе рукописей, связанных с Панагюрским сборником № 433 и др. См. *Miltenova A. The Apocryphal Series about Abraham // Studia Caroliensia: Papers in Linguistics and Folklore in Honor of Charles E. Gribble / Ed. R.A. Rothstein, E. Scatton, and C. E. Townsend. Slavica: Bloomington, Indiana, 2006. P. 189–208.*

<sup>22</sup> Эта вторичная редакция сохранена в Прибиловом сборнике 1409 г., в сб. № 241 из собрания Хлудова, ГИМ в Москве, XV в. и в № 109 из монастыря св. Павла, XV в. У нее нет соответствий в греческой традиции и, вероятно, она является делом славянского книжника.

<sup>23</sup> *Милтенова А.* Текстологически наблюдения върху два апокрифа (апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева) // *Старобългарска литература*. 11. 1982. С. 35–55.

<sup>24</sup> *Милтенова А.* «Сказание за Сивила». (Археографски бележки, текстологическо изследване, издание на текста.) // *Palaeobulgarica*. VIII. 1984. № 4. С. 44–72.

<sup>25</sup> *Кузидова И.* Препиcът на повестта за Акир Премъдри в ръкопис № 29 от манастира Савина (около 1380 г.) // *Пъкните мило Гьвргиню*. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Г. Попов. София, 2010. С. 492–509.

<sup>26</sup> *Милтенова А.* Сказание о происхождении русалок. (К истории книжной деятельности книгописца XV в. Ефросина.) // *Исследования по древней и новой литературе*. Сборник, посвященный 80-летию Д. С. Лихачева. Л., 1987. С. 147–154.

<sup>27</sup> *Gaylord H.* The Slavic Version of III Baruch. Synoptic Edition. Qumran Institute, University of Groningen, 1984.

<sup>28</sup> Анализ в: *Милтенов Я.* Апокрифният Апокалипсис на Йоан Богослов (коментар. и критическо издание на текста) // *Годишник на СУ «Св. Климент Охридски»*. ФСФ. Т. 96–97. 2007. С. 91–167.

апостола Петра<sup>29</sup>, Видение Анастасии черноризицы<sup>30</sup>, Слово об антихристе<sup>31</sup>, Поучение Спанаеаса<sup>32</sup>, Слово св. Ефрема о литургии<sup>33</sup> и др. Списки некоторых из них являются ключевыми для выяснения хронологии их проникновения в южнославянские литературы. Так, например, список Видения Анастасии черноризицы сохранил первоначальный перевод, близкий к греческому первоисточнику, в отличие от известных списков из группы Панагюрского сборника, которые содержат переработанный текст. То же самое относится и к Слову об антихристе, уникальному по своему содержанию (восходящему к традиции видений пророка Даниила).

Саввинский сборник отмечен старинными гомилетическими и агиографическими сочинениями. Среди них: Слово об Успении Богоматери<sup>34</sup>, Слово о Рождестве Богоматери<sup>35</sup>, Слово о Рождестве Христовом<sup>36</sup>, Слово о богатом и Лазаре<sup>37</sup>, анонимное Слово о суетном мире и о Страшном суде, у которого нет греческого соответствия и оно считается славянским произведением<sup>38</sup>, и др. Среди житий следует отметить: Житие мученицы Петки<sup>39</sup>, св. Теодоры Александрийской, св. Марины, св. Пантелеймона и др. Наряду с доказательствами

<sup>29</sup> Текст близок к опубликованному К. Радченко (*Радченко К.* Заметки о пергаменном сборнике № 139 (137) XIV века Венской придворной библиотеки // ИОРЯС. 8. 1903. 4. С. 199–211)..

<sup>30</sup> Милтенова А. Неизвестен превод на византийското видение на Анастасия Черноризица в старобългарската литература // Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1998. С. 237–257.

<sup>31</sup> Милтенова А. «Слово за Антихриста» – един малко познат български апокриф // *Palaeobulgarica*, XVII. 1993. № 4. С. 59–71.

<sup>32</sup> Радовановић Ј. Једна варијанта спанаеаса. Археографски прилози, 1. 1979. С. 211–227; Милтенова А. Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил // Старобългарска литература. 19. 1986. С. 114–125.

<sup>33</sup> Милтенова А. Към въпроса за тълкованията на литургията и на устройството на църквата в славянските ръкописи // Образ и слово. Сборник в чест на проф. Аксиния Джурова. София, 2004. С. 215–231.

<sup>34</sup> BHG 1055–1056; CANT 77, № 101; Иванова Кл. *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008. С. 613–614 (№ 10).

<sup>35</sup> BHG 1149p; CPG 5057; Иванова Кл. *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*. S. 197–198 (№ 8).

<sup>36</sup> BHG 1908h; Иванова Кл. *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*. S. 387–388 (№ 13); S. 397–398 (№ 1)

<sup>37</sup> *Tschižewskij D.* Neue Lese Früchte. 1. Eine Predigt über den Reichen und Lazarus // *ZSPh*. 24. 1955. S. 68–70.

<sup>38</sup> Еще Горский и Невоструев считают его славянским произведением (Описание славянских рукописей. II. 2. 1859. С. 651); У. Федер рассматривает произведение как компиляцию из нескольких источников, при этом публикует текст из южнославянских и русских рукописей в сопоставлении с Cod Slav 74 XIII в. Лайден (*Veder W.* Elementary Compilation in Early Slavic literature // *Cyrillomethodianum*. 5. 1981. P. 49–66).

<sup>39</sup> Петрова М. Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева/Петка Римлянка // *Palaeobulgarica*. 20. 1996. С. 2, 83–109.

древнего архетипа, рукопись содержит некоторые косвенные свидетельства об окончательном оформлении его состава. Это переводы Поучения Спанаеаса и Апокалипсиса Анастасии черноризицы, перевод которого сделан не раньше самого конца XII и начала XIII в. К той же эпохе относятся и редакционные особенности Сказания о Сивилле, Сказания о происхождении лесных русалок, Слова о пророке Самоиле, Слова о борьбе архангела Михаила с Сатанилом, вопросы и ответы, приписываемые св. Ефрему (Сирину?), и др. Можно предполагать, что уже тогда отдельные апокрифы были перередактированы, среди них выделяется упомянутый рассказ о смерти Авраама, представленный в сборнике № 29 во вторичной редакции. Так, сохраняя свидетельства одного определенного этапа в традиции текстов, рукопись из монастыря Саввина перебрасывает мост к более поздним балканским кириллическим сборникам того же типа.

Я остановилась так подробно на содержании Саввинского сборника, потому что именно в его контексте становится ясной рецепция *СШ*. Произведению принадлежит логичное место в апокалиптической тематике сборника. Хорошо известен тот факт, что эсхатологические циклы актуализируются во время византийского владычества, когда не только переводятся апокрифы из византийской письменности, но возникает целый ряд оригинальных историко-апокалиптических сочинений<sup>40</sup>. Эти консервативные тексты не теряют своей специфики в XIII в. и даже в XIV в., они сохранены в списках в нескольких южнославянских сборниках<sup>41</sup>.

Список из Бодлеанской библиотеки в Оксфорде (*Б*) тоже включен в сборник со смешанным содержанием, Canon Lit. 413 = 993, датирован XV в.<sup>42</sup>. В течение последних лет неоднократно был предметом рассмотрения в связи с содержащимися в нем списками переводных произведений. Рукопись состоит из 144 л., форматом 135 × 95 мм. Переписана одним списчиком (содержит 17 строчек на одной странице), безъюсовый, двуеровый, орфография с сербскими языковыми особенностями, но со следами более старого средноболгарского источника. Содержание включает: видение св. Агапия о рае, видение Анастасии черноризицы<sup>43</sup>, слово Теофила Александрийского о том, как душа поки-

<sup>40</sup> Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.

<sup>41</sup> Милтенова А. "Низовата" книжнина през XIII век: сборници, произведения и цикли в българската и сръбската традиция // Сборник радова Византолошког института XLVI, Београд, 2009. С. 365–379.

<sup>42</sup> Сборник впервые описан П. Сырку: Сырку П. Заметки о славянских и русских рукописях в Bodlean Library в Оксфорде // ИОРЯС. 12. 1907. № 4. С. 95–97; съвременно описание в: Cleminson R. A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections. London, 1988. N 160. С. 247–252.

<sup>43</sup> Милтенова А. Неизвестен превод на византийското видение на Анастасия Черноризица в старобългарската литература. С. 237–257.

дает тело<sup>44</sup>, житие и чудеса св. Николая Мирликийского, параклис с каноном св. Георгию с отрывками из его апокрифического жития, мучение Кирика и Юлиты, житие св. Петки Римлянки<sup>45</sup>, рассказ о кровосмешении, включенный в слово Иоанна Златоуста<sup>46</sup> и др. Вероятно, сборник был составлен из двух разных протографов, так как слово Теофила Александрийского о том, как душа покидает тело, повторяется в рукописи два раза в двух разных версиях<sup>47</sup>.

Б передает текст *СШ* последовательно, без пропусков, но с некоторыми неясными местами, которые книжник, следуя за своим протографом, не понял. Отсутствие подготовки и диалектные черты текста не уменьшают его значения, так как это один из самых ранних засвидетельствованных южнославянских списков.

Каковы результаты текстологического сопоставления *С* и *Б* с остальными известными славянскими списками?

Во-первых, следует подчеркнуть, что *С* и *Б* подтверждают тезис об общем происхождении русских списков из версии *И* и южнославянских списков. Как известно, в основе версии *И* находится список из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, № 22/1099, РГБ, Санкт-Петербург, в сборнике русского книжника Ефросина, относящейся к 60–70 гг. XV в.<sup>48</sup>, л. 338а–341б (здесь и далее *Р*). Рукопись не раз привлекала внимание ученых своим исключительным собранием литературных произведений, большая часть которых восходит к южнославянским источникам<sup>49</sup>. Как указывал еще А. Н. Веселовский<sup>50</sup>, а вслед за ним А. В. Ристенко и П. Потапов, *Р* несомненно содержит черты, характерные для первоначального перевода. Наряду с этим русский книжник расширил текст за счет дополнительных пояснений и толкований, встречаются и места, подвергнутые переосмыслению. Устойчивая часть текста *СШ* содержит описание каждого сна, а переменчивая – толкования, добавления

<sup>44</sup> *Banev Kr.* Two Enigmatic Manuscripts: The Slavonic Translation of the Homilies 'On The Departure of the Soul' Attributed to Theophilus of Alexandria and Simeon Mesopotamites (CPG 2618 and 4035) // *Palaeobulgarica*, 29. 2005. N 3. P. 72–97.

<sup>45</sup> *Петрова М.* Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева/Петка Римлянка // *Palaeobulgarica*, 20, 1996, 2, 83–109.

<sup>46</sup> *Јелесијевић С.* Слово Јована Златоустог о покајању у рукопису манастира Савине // *Славистика*. Књ. XIII. 2009. С. 444–463.

<sup>47</sup> *Banev Kr.* Two Enigmatic Manuscripts. P. 74.

<sup>48</sup> *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // *ТОДРЛ*. Т. XXXV. Л., 1980. С. 7–105.

<sup>49</sup> *Лурье Я. С.* Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // *ТОДРЛ*. Т. XVII. М.; Л., 1961. С. 130–168; *Дмитриева Р. П.* 1) Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // *ТОДРЛ*. Т. XXIII. Л., 1968. С. 143–170; 2) Четыре сборники XV в. как жанр // *ТОДРЛ*. Т. XXVII. 1972. С. 150–180.

<sup>50</sup> *Веселовский А. Н.* Слово о двенадцати снах Шахаиши по рукописи V века // *СОРЯС*. Т. XX. № 2. СПб., 1879. С. 2–47.



встречаются чаще всего в их финальных частях. Именно поэтому ниже приводится сопоставление описания каждого сна по спискам *Р*, *С*, *Б*, наряду с Беляковским списком из НБКМ (*Н*), из Центра славяно-византийских исследований имени Ивана Дуйчева (*Д*) и список из Шафарикового собрания в Национальном музее в Праге, изданный И. Поливкой (*Ш*):

| Р   | С   | Б  | Н + Д  | Ш   |
|---|---|--|--|---|
| <p>Бы(с) в нѣккон(х) страна(х) древнихъ. гра(д) вѣк именовъ ириниъ. и вѣк в немъ црѣ именовъ шаханша. и видѣ вѣ едино, ношь. бѣ. сна. и вѣ печаленъ зѣло и не вѣ кто разрѣшаша ихъ. и верѣте нѣкоего книжника именовъ Мамера. и сказа емоу вса сны по радюу тако вѣ видѣлѣ. И слышавъ мамерьъ философъ оу црѣа тако емоу сказа. и ѿвѣщавъ емоу глѣ. великы црю шаханша, тебе нѣ(с) моудрѣиша в мирѣ семъ, а сѣ снове не соутъ(т) на тѣ ни вѣ твоѣ цр(с)тво. ни соутъ тебе на зло, ни твоемоу градоу на пакость.</p> | <p>отсутствует</p> <p>И Р(ч)е црѣ шанкышъ призовите ли пррѣкы. да пррѣкѣтъ .бѣ. снове иже видѣхъ вѣ снѣ. и придѣ мамерьъ. пррѣк и Р(ч)е мѣдри црѣ шанкышѣ. великомоудрѣиши тебе нѣ дань ни едины ѿ снове снхъ иже видѣ.</p> | <p>Видѣ црѣ шанк(ш) ѣ едины ношь бѣ. снѣвъ вѣ граде ерихѣнѣ. и бы(с) пачалънѣ (!) зѣло ѿ снѣхъ те(х). и не верѣте (с) никто знати ѿ снѣ(х)   те(х) верѣте (с) никто мѣжъ илѣ(н) лѣ мамерьъ. доверъ и хитрѣ. и р(ч)е кѣ црѣ. кон снѣ видѣлѣ еси. и р(ч)е црѣ видѣлѣ</p> | <p>Бѣше црѣ въ граде Іерихонѣ именовъ Шанкышъ. видѣлѣ бѣ снове вѣ и печаленъ вѣ ѿ ни(х), тако не верѣташе се раз(д) рѣшити снове егѣ. и верѣтоше моужа именовъ(н) Мамера и привѣдоше егѣ къ црѣ. и р(ч)е емоу црѣ, можеша ли ѹгодити снове вѣ ежѣ есмъ видѣлѣ. ѿн же р(ч)е. бѣ бѣ хошѣтъ оугодити снове те(х).</p> | <p>Први санъ ежѣ видѣ: бѣ царь въ граде ерихонѣ именовъ шанкышъ. и видѣ .бѣ. снове въ едины ношь. и бысть печаланъ зѣло. и не бѣ емоу кто разрѣшити. снове те(х). и верѣте мѣка мѣдра и книжника хитра именовъ мамерьъ.</p> |
| <p>Глѣ емоу црѣ видѣхъ столпъ златъ ѿ земли до небѣ стоиашъ.</p>  | <p>пропуск</p> <p>иже явѣтъ столп злат(т) (!).</p>  | <p>И р(ч)е црѣ видѣлѣ еснѣ слпъ златъ ѿ земли до небѣ</p>  | <p>Р(ч)е црѣ видѣхъ злат.. (стѣлъ) ѿ земли до неб(с)ъ.</p>   | <p>и рѣче царь видѣхъ стѣлъ златанъ ѿ земли до небесъ.</p>  |
| <p>Глѣ емоу црѣ. видѣхъ с небѣ до земли сырѣ брюхъ висѣши.</p>  | <p>Р(ч)е црѣ. видѣхъ срѣ в ро(х?) висѣши. ѿ земли до небѣ.</p>  | <p>црѣ р(ч)е ви(д)ехъ паръмъ висѣ ѿ неб(с) до земли</p>  | <p>и рѣ(ч)е царь. видѣхъ (...) висѣши ѿ небѣ до земли.</p>   | <p>и рѣче царь. видѣхъ сѣрѣ в роу(х) висѣши ѿ небесъ до земли.</p>  |

|  |   |  |   |   |
|--|---|--|---|---|
| Гла црѣ. видѣхъ<br>всѣши три котлы<br>полны кыпѣща. въ<br>едино(м) масло. въ<br>дроуэѣ(м) лон. въ<br>третѣи(м) средне(м)<br>водоу. да масло<br>кышѣ въскрѣпаше<br>сѧ въ лон. а лон<br>кышѣ въскрѣпаше<br>в масло. а среднѣи<br>котелѣ кыпѣше, нѣ<br>нѣ въскрѣпаше сѧ в<br>него ничто(ж). | Р(ч)е црѣ. видехъ ꙗ҃.<br>котлы кипѣши. въ<br>единомъ маслѣмъ.<br>а въ дрѣзѣмъ лон. а<br>въ трѣтиемъ вода<br>масло кипѣши<br>кропитъ въ лон. лон<br>же въ масло и вода<br>же всѣмъ врѣше<br>(!). | р(ч)е црѣ видехъ ꙗ҃.<br>котла. въ единѣ(м)<br>масло. а въ ꙗ҃. вода.<br>прѣлевахъ (с) ло(н)<br>въ масло. а масло<br>въ лон. а вода<br>всѣмъ врѣше.                            | Ре црѣ. видѣ(х) три<br>котли кипѣше. въ<br>единомъ масле, а<br>въ дроуэѣ(м) лон. а<br>въ третѣемъ вода. и<br>такое масло кипѣше,<br>кропѣше въ лон,<br>а лон въ масло. а<br>вода сама кипѣше. | и рѣче царь.<br>видѣхъ ꙗ҃ ꙗ҃ ꙗ҃<br>котлы кѣпѣше<br>единъ лон а дрѣгы<br>масла а ꙗ҃ ꙗ҃ ꙗ҃<br>водѣ. и лон кѣпѣше<br>и прѣлевахъ<br>сѣ въ маслѣ. а<br>масло кипѣше и<br>прѣлевахъ сѣ въ<br>лон. а вода сама а<br>сѣмъ врѣше. |
| Гла црѣ. (видѣхъ)<br>кобылоу староу<br>сѣ жребѣтемъ. и<br>воръ брѣнь накоупъ<br>травѣу іадоушъ да<br>воръ травѣу тережа.<br>дааше кобылѣ. а<br>жребѣа лизаше воръ.   | Р(ч)е црѣ. видѣхъ<br>старѣ кобылѣ<br>(!) сѣ жѣбѣтемъ (!).<br>ворѣмъ брѣнь наскѣбѣ<br>трѣмъ дааше іасти<br>кобелѣ а жрѣбѣе ю<br>дрѣжаше  | Р(ч)е црѣ виде(х)<br>кобылоу рѣбѣтемъ(ъ).<br>а (ѡ)рѣ(а)тъ [ѡ?]<br>бѣше на(с)кѣбѣ(а)тъ<br>травѣ. и давахъ іа(с)<br>ти [ѡрѣхъ] кобылѣ.<br>кобыла іадеше а<br>[ждрѣ]бѣ р[и]заше | Ре црѣ. видѣ(х)<br>староу кобылоу сѣ<br>ж(а)рѣбѣте(м) и<br>ж(а)рѣбѣе наскоуе<br>травѣу дааше кобылѣ<br>іасти травѣу. а ж(а)<br>рѣбѣе рѣзаше.  | и рѣче царь<br>видѣхъ старѣ<br>кобылѣ сѣ<br>ждрѣбѣтемъ и ѡрла<br>ѡрла скѣбѣмъ травѣ<br>и вълагаше прѣд<br>кобылѣ да іасть. а<br>ждрѣе рѣзаше.   |
| Гла емоу црѣ<br>видѣхъ сице. іако<br>едина ценица бережа<br>лежаше на гноици.<br>и врѣшоуци. и въ<br>чревѣ еѧ врѣхаѡу<br>ценица.   | Р(ч)е црѣ видехъ<br>коуѣкѣу ле(же)<br>ци на гн(о)ици. и<br>ценици лѣу лежѣши<br>въ ѡрѣбѣе нѣ.   | Р(ч)е црѣ ви(а)<br>ехъ коуѣкѣу ле(ж)<br>ѡу на гн(о)ици.<br>а ценици въ нѣи<br>лѣюше.   | Р(ч)е црѣ. видѣ(х)<br>коуѣкѣу лежѣшоу.<br>и ценици лѣаѡу въ<br>нѣи. что ѡуде(т).  | рѣче царь.<br>видѣхъ кѣѡкѣ<br>лежѣшъ на гноици<br>и ценици лѣаѡхъ въ<br>ѡрѣбѣе нѣи.   |
| И гла емоу црѣ<br>видѣхъ множество<br>ѣрен, в калѣ<br>впадиша до горла. и<br>горѣцѣ ѡпѣюще не<br>могѡуше вылѣсти.  | Р(ч)е црѣ видѣхъ<br>многѣ ѣрен<br>въгрѣзѣнѣвшѣ въ<br>калѣ. и горѣкѣ<br>(!) плакахъ сѣ не<br>могѡши изъ кала<br>излѣсти.   | Р(ч)е црѣ ви(а)ехъ<br>множество ѣренѣ.<br>ѡгрѣзѣноуши(м)<br>въ калѣ и нѣ<br>(м)ѡгнѣши(м)<br>излѣсти.   | Р(ч)е црѣ,<br>видѣхъ мно(ж)<br>ство сѣеници<br>погроузоуѣше въ<br>калѣ и горѣкѣ поюше<br>и немогѡуше зрѣти.<br>что ѡуде(т).   | рѣче видѣхъ<br>множество поповѣ<br>ѡгрѣзѣнѣшѣхъ<br>въ калѣ. и горѣкѣ<br>въпѣноушѣхъ и<br>немогѡшѣхъ<br>излѣсти.   |
| Гла емоу црѣ<br>видѣхъ конь<br>красенъ іадоушъ<br>травѣу двѣма<br>главами. едина бѣ<br>спредѣ. а дроуга<br>назади.   | Р(ч)е црѣ видехъ<br>конь зело краснѣ.<br>іадиши травѣ. сѣ<br>двѣма главами.<br>едина глава<br>спрѣды а дрѣга сѣ<br>зади.  | Р(ч)е црѣ видехъ<br>конѣ красна зѣло.<br>іадиши травѣ двѣма<br>главами спрѣда<br>едина а дрѣга за(а).  | Р(ч)е црѣ. видѣ(х)<br>конѣ зѣло красна,<br>іадоуши травѣу сѣ<br>двѣма главами. едина<br>гла(в) напрѣ(а), а<br>дроуга ѡза(а). что<br>ѡуде(т).  | рѣче царь: видѣхъ<br>конь красна зело<br>іадиши травѣ<br>двѣма главами.<br>едина глава<br>напрѣдѣ а дрѣга<br>назадѣ.  |
| Гла емоу црѣ<br>видѣхъ по вселенѣи<br>бѣше рассыпано<br>каменѣи драгѣ(х)<br>множество.<br>и енсерѣ и<br>женчюгѣ. и всѣхъ<br>различны(х)<br>оузорѣи. и прѣнде<br>ѡгнь великѣ и<br>пожеже все.   | Р(ч)е црѣ видехъ<br>по всѣмъ вселенѣи<br>распанѣо каменнѣи<br>и енсерѣ и венѣци<br>црѣтва тѣ различнѣи.<br>и прѣнде ѡгнь с<br>нѣбѣ. и пожеже<br>всѣи и бѣ іако и<br>прахъ                       | Р(ч)е црѣ ви(а)<br>ехъ по всѣмъ въселѣ<br>распаннѣи енсерѣ.<br>прѣнде ѡ(г)нѣ. сѣ<br>нѣбѣ. и пожеже га.   | Ре црѣ. видѣхъ по<br>всѣмъ вселенѣи<br>драго каменѣи<br>и енсерѣи вѣнѣци<br>црѣстин. и прѣнде<br>ѡгнь сѣ нѣбѣ и<br>пожеже въсѣ то, и<br>бѣ(с) іако и прахъ.<br>что ѡцѣте быти.                | и рѣче царь:<br>видѣхъ по всѣмъ<br>землѣи распанѣо<br>драго каменнѣи и<br>енсерѣи и венѣци<br>царѣци всѣ<br>различнѣи. и<br>сѣнѣде ѡганъ сѣ<br>нѣбѣсѣи и пожеже<br>всѣ и бѣст іако прахъ.                                 |

|  |   |  |  |  |
|--|---|--|--|--|
| Гла црь видѣхъ<br>тако много(м)<br>ремесленник(м)<br>принесоша дѣла<br>своа лю(дн)е,<br>дающе дѣлаати из<br>наима кож(д)о еже<br>хоташе. злато(м)<br>и сребро(м). и<br>лѣдѣю. и порты,<br>паки придоша<br>просити своего<br>и не верѣтоша<br>ничто(ж). | Р(ч)е црь. видѣхъ<br>много боларѣ<br>дадающе (!)<br>делательнѣи шви<br>злато а дрѣзи з.<br>сребро. ни еже<br>дѣлаатѣели паки<br>придоше възетин<br>полога своего и не<br>верѣтоше ничекоже          | Р(ч)е црь. виде(х)<br>многие дающе<br>юдине(м) злато.<br>а дрѣзи(м) сребро.<br>и паки придошо<br>възети свое шпетъ.<br>и не верѣтоше<br>ничто. | Ре црь. видѣхъ<br>много болары<br>давающе<br>дѣлаательнѣи. ови<br>злато, шви сребро,<br>ини же ризы. и<br>паки и придоше<br>оу нихъ възети<br>полога своего и не<br>верѣтоше ничекоже.<br>что хошетъ быти. | рѣче видѣхъ<br>многие боларѣ<br>давающе делательнѣи<br>швы злато швы<br>сребро шви ризн<br>паки придоше къ<br>нимъ просеце своего<br>положеннѣи. и не<br>верѣтоше ничекоже.                    |
| Гла емоу црь.<br>видѣхъ г. жены<br>(sic!) сѣше(д)<br>ша съ степенн<br>с высоты. по<br>земли ходаша<br>зловразны соуща.   | Р(ч)е црь<br>видѣхъ [сѣ?]<br>многочевразни<br>сѣзѣше<br>зловразниинѣ. по<br>земли ходещи  | Р(ч)е црь виде(х)<br>стенѣ высокъ. и<br>инози (ползени)<br>сѣзѣше на<br>землю и хѣдеще<br>зловразнини (!).                                     | Ре црь. видѣхъ<br>много высокѣ<br>сѣзѣше стѣны<br>и зло собрану по<br>земли ходеще. что<br>хошетъ быти.  | рѣче царь: видехъ<br>многие стѣны<br>сѣзѣше се и<br>ходѣще по земли<br>зло вразнии сѣше.   |
| Гла емоу црь.<br>видѣхъ г. дѣвки<br>зрачны ходаша.<br>възрасто(м)<br>лѣпы в верстоу<br>ѣи. лѣ(т). соущи.<br>различны вѣнца<br>носаща на глава(х)<br>и въ роука(х).<br>и блгоуханныа<br>цвѣтца держаше,<br>се естъ бжѣа вола<br>держаніе ихъ.           | Р(ч)е црь видехъ<br>видѣхъ (!) г. дѣви<br>въ единѣ врьсть.<br>съ лѣни веньцѣ<br>носеще на главахъ<br>блгоухаше и въ<br>рѣкахъ блгоухаюши<br>цвѣтѣ носещи. и<br>бе тако воне бжѣа<br>држжаниа сиыхъ. | Р(ч)е црь ве(д)хъ г.<br>дѣвѣ. слнчне венце<br>носеще.  | Р(ч)е црь видѣхъ<br>три дѣ(вици)<br>лоуну врьсть,<br>великѣе вѣнце<br>носеще на главахъ<br>(своихъ) и въ рукахъ<br>имущѣ блгоуханіе.<br>вона бѣ бжѣа<br>и држжаніе. что<br>хошетъ быти.                    | рече царь: видехъ г.<br>дѣвѣнцѣ въ единѣ<br>врьсть носеще<br>слнчнннне веньце<br>на главахъ своихъ.<br>и блгоуханнѣи<br>цвѣти въ рѣкахъ<br>ихъ. и бѣ ако<br>вона блгоуханнѣи<br>држжаннѣи ихъ. |
| Гла емоу црь.<br>видѣхъ люди тако<br>оу инозѣхъ бѣхоу<br>тѣсна шчеса. власы<br>въ вѣстрень,<br>нокты великы,<br>соуrows соуща. сѣи<br>соу(т) слоужащени<br>дѣволу.   | Р(ч)е црь ви(д)хъ<br>мно(ж)е(с)тво людеи<br>имѣши тескѣна<br>шчеса а власи шс(т)<br>ры а нокти сѣше<br>сѣрови вѣхъ слѣжещи<br>дѣволѣ  | механический<br>пропуск  | Реч (црь. видѣхъ)<br>множество людеи<br>тѣснаа очеса<br>имущѣ, а власи<br>шестри, ноктин<br>соуrows и ти бѣхоу<br>служаще дѣволу.<br>что ли хошетъ быти.   | рѣче царь: видехъ<br>множество людеи<br>тесна<br>шчеса имѣше и<br>власи шестри а<br>нокти сѣше сѣрови<br>и ты бѣхъ слѣжеще<br>дѣволѣ.  |

Макроструктура сочинения в цитированных списках вполне идентична. Прокомментирую различия и вместе с этим попробую сделать несколько предположений о первоначальных чтениях, руководствуясь принципом соответствия замыслу и идейной направленности текста, которые сочетались по своему языку и стилю с возможным первообразом и подтверждались наличными свидетельствами.

а) Начало *С* повреждено, что, вероятно, является следствием дефектного протографа. В южнославянских списках без исключения как место действия

упоминается город Иерихон; этот топоним связан с ветхозаветным преданием о разрушении города Иисусом Навином (Нав 6), но свидетельствует также о его новом восходе и о пророках, живших в этом городе. Город **Иринн** (**Ирин**) в русских списках – явно переосмысленное сокращение названия Иерихон.

б) В описании первого сна (о золотом столбе) нет различий, кроме того, что *Р* добавляет **стоацъ**.

в) В описании второго сна ряд вариантов: **сѣръ врюхъ** (*Р*), **срѣ врю(х?)** (*С*), **аръмъ** (*Б*), **сръпъ** (*П*), **сѣръ шбръсъ** (*Ш*). В *Н* и *Д* это место отсутствует, в *Н* заметно стертое слово из 5–6 букв, в *Д* они опущены. Очевидно, это место представляло собой *lectio difficilior*. Допускаю, что чтение в *Р* сохраняет следы первоначального смысла, т. е. царь видел во сне (грязные) внутренности жертвенного животного, которые провисали с неба до земли. Это отвечает содержанию толкования, в котором говорится, что в последние времена род людей уклонится от правила хорошего закона и из-за жадности отречется от своего рода, присоединится к чужому роду, а свой род забудет – т. е. в толковании имеется в виду один из самых страшных грехов – родоотступничество. Ошибочное прочтение в *С* наводит на мысль, что, возможно, это слово было **трибѣхъ**, **трыбоухъ** – «требуха, внутренности» или ее вариант<sup>51</sup>. Прочтение в подобном смысле встречается в древнем тексте Двенадцати малых пророков с толкованиями (в списке XV в. № 89, ф. 304.1, собрание Троице-Сергиевой лавры, РГБ в Москве, который скопирован с рукописи Упыря Лихого 1047 г.): **се аз ѿлжчѣвамъ ramo. и искъдаю трибѣхы лютомъзи. на лица ваша. трибѣхъ лютомъзи. праздникъ вашихъ. и приимъ въ възжпъ** (Малахия 2:3). Лексема **трибѣхъ** – гапакс, но в Шестодневе Иоанна Екзарха встречается схожее по значению слово **отръбоухъ** (**отръбоуи**)<sup>52</sup>, которое связывается с современным пейоративным названием ‘**търбух**’ – «желудок, внутренности». М. Фасмер допускает<sup>53</sup>, что основа может иметь что-то общее с *lat. strebula* – «мясо на бедрах жертвенного животного», но более приемлемой кажется гипотеза о происхождении от корня, общего с лексемами **отръвити**, **отръвице**. Лексема **оуѣрусъ**, которой заменено первоначальное прочтение, хорошо известна в древних славянских памятниках, она переводится на *gr. συνδάριον*, *lat. soudarium*, но совсем не вписывается в смысл текста<sup>54</sup>. Можно предположить, что замена относится к образу иноверцев-мусульман в более позднюю эпоху. Прочтение в позднем списке *У*: **крьпа** показывает результат этой замены. Вариант **аръмъ** тоже вторичный, как и **сръпъ**,

<sup>51</sup> Подобное предположение делает и В. Лурье в цитированной статье (*Лурье В. М.* Славянское «Сказание о 12 снах Шахаиши». Сирийский оригинал, пехлевийский прототип).

<sup>52</sup> *Русек Й.* Из наблюдения върху лексиката на Йоан-Екзарховия “Шестоднев” // *Palaeobulgarica*. XVI. 1992, 4, 27–33, в частности с. 29.

<sup>53</sup> *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1987. С. 96.

<sup>54</sup> Здесь корректирую предположение, высказанное в *Tăpkova-Zaimova V., Miltenova A.* Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. P. 441.

что может быть результатом переосмысления от сѣръ. Наряду с этим срьпъ в *П* соответствует опять теме о турецком нашествии (т. е. здесь он вероятно намекает на полумесяц), так как в вводной части того же списка сказано: и дрѣгъ дрѣгоу врагъ вѣдѣтъ. црь на цре встанетъ, а турьци на хоуждѣше сѣбѣ.

г) В третьем сне нет особых различий между списками, но заметны дополнительно добавленные глаголы в *Р*, что является очень характерным стилистическим подходом для русской редакции.

д) В четвертом сне наблюдается самая большая вариативность между списками: в *Р* читается *ъръ вронъ*, в *С* *ърль вронъ*, в *Б* (*в*)*ръ(л)ъ* [во?], в *Н* + *Д* это словосочетание опущено (книжник его не понял), в *П* *врель*, в *Ш* – *врла чрна*. Из сопоставления становится ясным, что русский список и *С* содержат первоначальный вид текста, в *С* он частично сохранен, а в *Б* налицо колебание в понимании места. Очевидно позже *оръ* переосмыслено в *ърль*. Из-за этого замещения теряется смысл толкования текста – белый жеребец, готовый к случке (*ъръ вронъ*), рвет для кобылы траву, она ее съедает, а жеребенок лижет белого коня – это означает, что (в последние дни) мать из-за куска хлеба обречет свою дочь на распутство с чужим мужем (белым жеребцом) и без стыда будет присутствовать во время этого акта. Этому месту отводится большое значение, потому что оно является ключевым как для филиации списков, так и для хронологии перевода. Согласно исчерпывающей статье в словаре М. Фасмера<sup>55</sup> *оръ* – архаический гапакс, который переводит *gr. ἵπλος*, «жеребец», «конь в половом возбуждении»; *ъръ* был отмечен в первом переводе Хроники Георгия Амартола<sup>56</sup>. Редкая лексема *вронъ* означает «белый, светлый»<sup>57</sup>; она отмечена в хорватских глаголических текстах Ветхого завета<sup>58</sup> и в толкованиях к маленьким пророкам и др.<sup>59</sup>. В переводе диалогов Псевдо-Кесария встречается прилагательное *оръвити* «похотливый» в словосочетании *коня ѡръвиты*, т. е. в идентичном смысле; Я. Милтенев отмечает, что лексема связана с ветхозаветным текстом (Иер 5: 8), где словосочетание ἵπλοι θηλυμανεῖς передано как кони *оръвити*, переходящее в Апокалипсис с помощью толкований, в Златоструе и в Четырех словах против

<sup>55</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1987. С. 155.

<sup>56</sup> Истрин В. М. Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. 3. Греческо-славянский и славяно-греческий словари. Л., 1930. С. 277; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. СПб., 1893–1903. С. 210.

<sup>57</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 217.

<sup>58</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae / Hlav. red. J. Kurz, Z. Hauptová. Т. 1. Praha, 1958. S. 144; Vajs J. Zacharias-Malachias. Ex breviario C. R. bibl. aulicae vindobonensis transcripsit notis variisque aliorum codicum lectionibus instruxit. Veglae [Sumptibus Palaeoslav. academiae Veglensis], 1915.

<sup>59</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1. СПб., 1893. С. 180.

ариан Афанасия Александрийского в переводе Константина Преславского<sup>60</sup>. Р. Станков приводит еще ряд примеров<sup>61</sup> относительно происхождения словосочетания, убедительно показывая, что оно восходит к самому раннему периоду истории древнеболгарской книжности.

е) В описаниях пятого, шестого, седьмого и восьмого сна нет существенных различий, несмотря на то, что опять встречаются замены в лексике в русской редакции по сравнению с южнославянскими списками: коучька (С) – щеница (Р); выгребѣнѣше въ калѣ (С) – в калѣ впадша до горла (Р); вѣнци црѣва ты различѣни (С) – всѣхъ различны(х) оузорочїи (Р); дѣлатѣль (С) – ремесленикъ(м) (Р) и т. д. В описании девятого сна русская редакция характеризуется большим числом изменений, текст перефразирован, опущены типичные южнославянизмы, как например *пологъ* – в значении «заклад» (в С, Н + Д); в С чередуется с *положение*, то же самое и в сербском списке III: *положение*. Лексема *пологъ* в этом значении сохраняется в западноболгарских диалектах и в переходных говорах, также в сербском.

ж) В описании десятого сна первоначальный текст очевидно, не понят и передан по-разному в известных сегодня источниках. В С он гласит: *видѣхъ [сѣ?] многообразни сълезъше злоеобразниѣ по земли ходѣщи*. Вероятно, в архетипе на этом месте была лексема *стѣнь* *гр.* σκιά, *сянка*<sup>62</sup>; такая реконструкция объясняет как пояснение: *многообразни сълезъше злоеобразниѣ по земли ходѣщи*, так и толкование сна. В русском списке Р, однако, это место не было понято и там читается *.г. жѣны* – вероятно, по аналогии со следующим сном. В большинстве южнославянских списков лексема понимается в значении «стена, каменная ограда», и текст переосмыслен в этом направлении.

з) При описании одиннадцатого сна производит впечатление интересная деталь в С: *.г. дѣви въ єдинѣ врьсть. съ лѣни вѣнць носѣще на главахъ*; в Н и его апографе Д это место гласит: *три дѣ(вици) лоунѣ врьсть, великыѣ вѣнце носѣше на главахъ (своихъ)*. Как в Б, так и в остальных южнославянских списках речь идет о «солнечных венках»: *.г. дѣце. слнчнѣ вѣнце носѣще (Б)*; *.г. дѣвице. въ єдинѣ врьстѣ носѣще слнчнниѣ вѣнце на главахъ своихъ (Ш)*. Это место можно объяснить прочтением *съ лѣни* (написано слитно) списчиками как *слнчни*. Русская традиция опять сохранила противоречивые данные об этом месте: *.г. дѣвки зрчны ходѣща. възрасто(м) лѣпы в врьстоу .г. лѣ(т). соуци. различны вѣнца носѣща на глава(х)*. Упоминание луны или «лунных венков», солнца или «солнечных венков» и накладывание этих представлений можно объяснить по-разному – как нали-

<sup>60</sup> Miklosich F. Lexicon palaeo-slovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865, s. 515; Словарь русского языка XI–XVII в. Т. 13. С. 65; Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006. С. 212.

<sup>61</sup> Станков Р. Из наблюдений над лексикой раннего славянского перевода хроники Георгия Амартола: орь «жеребец» // Русистика: язык, культура, перевод: Сборник докладов юбилейной международной научной конференции (София, 23–25 ноября 2011 г.) (в печати).

<sup>62</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Р. 196.

чие женского начала или как аналогию с Откровением Иоанна Богослова («женщина, одетая в солнце, луна в ее ногах, а на голове у нее венки из 12 звезд», Откр. 12:1). Намного интереснее деталь, отвечающая также соответствующему толкованию, свидетельствующая о том, что в архетипе отражено представление о лунном затмении, во время которого образуется так называемая «лунная корона» – голубоватый очень яркий венчик по краю тени. Представление о том, что эти природные феномены являются предвестниками бед и несчастий, соответствует контексту.

Восстановление звеньев в истории текста *СШ* становится возможным только посредством сопоставления **всех** южнославянских списков, с одной стороны, и благодаря привлечению русских списков редакции **I**, с другой. Таким образом, выявляются первичные прочтения – самым ярким примером в этом отношении является словосочетание *шрь вронь*. Без сомнения, изменения в русской традиции произошли вторично, они не были характерны для гипотетического архетипа. В этом отношении следует специально анализировать толкования в *СШ*, которые (в отличие от описаний снов) имеют довольно много вариантов. В толкованиях также наблюдается соответствие *С* по отношению к самым ранним русским спискам, в особенности близость к *Р*, что подтверждает заключение о том, что перевод был одним и тем же. Разветвления в русской традиции и на Балканах формировались **еще до** середины XIV–XV вв., так как в существующих списках этого периода уже налицо изменения в тексте.

Проведенный текстологический анализ приводит к выводу, что *С* – вопреки ошибочным прочтениям и опущениям – сохранил текст, довольно близкий к первоначальному переводу. У *Б* тоже свое значение, так как в некоторых случаях этот список подтверждает реконструкцию архетипа и показывает, каким образом появились дефектные прочтения в южнославянской традиции. Относительно мест списков *С* и *Б* в южнославянской традиции хотелось бы отметить, что содержание *С* близко к *Н* и его апографу *Д*. Можно предполагать, что у них был общий промежуточный гипархетип (*X*). *Б* – с возможным промежуточным гипархетипом (*Y*), – со своей стороны показывает большую близость с *Ш* и с *П*. Последние характеризуются более поздними чертами, как в отношении языковых изменений, так и в своем содержании. Именно на основе неисследованных до сих пор списков *С* и *Б* становится возможным выделить те архаические черты, которые свидетельствуют о предполагаемой хронологии перевода не позже XI–XII вв.

## СЛАВЯНСКИЕ СЛУЖЕБНЫЕ МИНЕИ КАК ИСТОЧНИК ПО ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Любые средневековые переводы являются важнейшим источником по истории их оригиналов в том случае, если эти оригиналы сохранились частично либо были полностью утрачены. В этом отношении рукописная традиция славянских служебных миней является важным свидетелем истории византийского богослужения конца IX–XIII вв. Этот период охватывает время начала славянской письменности в Первом Болгарском царстве, которым документированы древнейшие литургические тексты восточного обряда на старославянском языке<sup>1</sup>, и завершается короткой эпохой распространения в древнесербском и в какой-то мере в среднеболгарском богослужении Евергетидского устава при св. Савве Сербском<sup>2</sup>. Пожалуй, наименьший интерес с точки зрения источниковедения византийской гимнографии представляют собой более ранние по сравнению с оригиналом письменные фиксации тех или иных песнопений, во множестве известные в древних славянских рукописях древнерусского происхождения, а также тексты, оригиналы которых неизвестны<sup>3</sup>. Правда, с помощью обратного перевода сохранившегося славянского текста иногда удается получить интересные данные, важные не только для истории их византийских оригиналов, но и для биографии самих гимнографов, что представляет больший исторический интерес<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Деятельность свв. Кирилла и Мефодия протекала раньше, в 60–70-е гг. IX в. в Великой Моравии, однако вопрос о наличии славянского богослужения по византийскому обряду в древнеморавский период славянской письменной культуры является открытым. Наиболее взвешенная, на наш взгляд, оценка этого вопроса дана в статье: *Станчев К. Incognita Cyrillomethodiana* // Старобългарска литература. Кн. 39–40. София, 2008. С. 16–29.

<sup>2</sup> О литургической реформе св. Саввы Сербского и ее влиянии на служебные миней см.: *Суботин-Голубовић Т. Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века* // Хиландарски сборник = Recueil de Chilandar. Т. 10. Београд, 1998. С. 153–177 (основная работа); *Йовчева М. Южнославянската литургическа книжнина през XIII век* // Сборник радова Византолошког института. Кн. XLVI. 2009. С. 361–362 (шифры гимнографических рукописей, литература).

<sup>3</sup> См. указатель: *Incipitarius liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Teile I, II, III. Besorgt von D. Stern / Hrsg. von H. Rothe* (= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 118/1–3; *Patristica Slavica*, 16/1–3). Paderborn; München; Wien; Zürich, 2008.; см. затем рецензию: *Кривко Р. Н. [Рецензия] // Русский язык в научном освещении. 2009. № 1/17. С. 289–295.*

<sup>4</sup> Ср.: *Krivko R. Rekonstruktion der griechischen Akrostichis im Kanon auf das hl. Mandylyon: zur Bedeutung altkirchenslavischer Übersetzungen für die byzantinische Überlieferung* // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 2006. Bd. 52. S. 63–84; *Кривко Р. Н. Византийский песнописец Георгий в свете славянских данных* // Пение мало Георгию. Сб. на 65-годишната на проф. дфн. Георги



Среди переводных славянских текстов, греческие оригиналы которых неизвестны, выделяется разнородная группа гимнов славянским святым и первоучителю славян – равноап. Константину-Кириллу Философу<sup>5</sup>. Оригиналы этих текстов поддаются частичной реконструкции благодаря обратному переводу на греческий язык. Кроме канона Кириллу Философу, к ним относятся служба св. Борису и Глебу, написанная в XI в. киевским митрополитом-греком Иоанном Первым или Иоанном Вторым, и канон болгарскому святому, прп. Иоанну Рьльскому, написанный Георгием Скилицей, наместником Средицы (Софии), и переведенный на среднеболгарский извод церковнославянского языка во второй половине или даже третьей четверти XII столетия. К этому же кругу, очевидно, стоит отнести гимнографию, написанную по-гречески первоучителями славян или кем-то из их ближайшего окружения: службу Обретению мощей св. Климента<sup>6</sup> и канон вмч. Димитрию Солунскому, в котором поддается частичной реконструкции греческий акростих<sup>7</sup>. Хотя каждый из этих текстов возник в своей особой культурной среде, будь то средневековые Киев, София, Херсонес или Великая Моравия (для канона св. Кириллу Философу нельзя исключать греческую общину Рима), однако все они имеют одну общую особенность. Написанная византийцами по-гречески гимнография славянским святым или иным событиям, связанным с созданием или распространением славянской письменной культуры, самих византийцев не интересовала и предназначалась либо для разового исполнения, либо только для перевода на славянский язык. Об этом свидетельствует красноречивое молчание византийской рукописной традиции, в которой «славянская» тема отсутствует. Далеко не очевидно, были ли упомянутые гимны вообще когда-то представлены в греческих служебных минеях и предназначались ли они для «публикации», т. е. для переписывания и «тиражирования» хотя бы в рамках какой-то локальной греческой традиции. Очевидно, признание святости того или иного святого или праздника, связанного с «варварскими»

Попов / Отв. ред.: М. Йовчева. София, 2010. С. 167–189.

<sup>5</sup> Keller F. Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb // Schweizerische Beiträge zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau, August 1973 (= Slavica Helvetica 7). Luzern, Frankfurt a. Main, 1973. S. 65–73; Добрев И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица // Palaeobulgarica = Старобългаристика. Год. 27. 2002. № 3. С. 3–12; Крысько В. Б. О греческих источниках и реконструкции первоначального текста древнерусских стихир на Борисов день // Miscellanea Slavica. Сб. ст. к 70-летию Б. А. Успенского / Сост. Ф. Б. Успенский. М., 2008. С. 92–108; Крысько В. Б. Древнеславянский канон первоучителю Кириллу: источники и реконструкция (песнь пятая) // Die Welt der Slaven. 2010. LV/1. С. 117–147. Ср. также: Иванов С. А. Несколько замечаний о византийском контексте борисоглебского культа // Борисоглебский сборник. Вып. 1. Paris, 2009. С. 353–364.

<sup>6</sup> Мурьянов М. Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси // Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 2. М., С. 135–202 (впервые: Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991).

<sup>7</sup> Темчин С. О греческом происхождении славянского канона св. Димитрию Солунскому // Старобългарска литература. Кн. 41–42. София, 2009. С. 46–52.

народами, вступало здесь в противоречие с чувством культурного превосходства.

Некоторые календарные особенности ряда древнерусских древненовгородских служебных миней и месяцесловов славянских Евангелий уточняют наши представления о границах христианского Востока, которые, в зависимости от выбранной точки зрения, могут простираться на северо-запад древней Руси. В восточнославянских рукописях прослеживаются ранние следы палестинских календарных традиций, появление которых предшествует эпохе распространения Иерусалимского устава. В многочисленных современных исследованиях по славянской гимнографии осталась незамеченной статья Д. Штерна, в которой выявлены календарные особенности иерусалимского, точнее, «новосавваитского» (термин Р. Тафта), типа в древнерусской служебной минее на май XII в. из собрания РНБ, *Соф.* 199: «<И>ерусалимский характер Софийской минеи проявляется скорее опосредованным образом, а именно, отсутствием явных студийских черт. <...> Но есть и прямое доказательство иерусалимского влияния на софийскую минею, а именно, память св. Артемона 13-го апреля, которая празднуется в этот день по Иерусалимскому уставу <...>, и память св. Симеона, еп. Персидского, 17 апреля, которая празднуется в этот день тоже исключительно по Иерусалимскому уставу»<sup>8</sup> <...>. Отзвук студийской традиции в софийской минее представляет только <...> празднование памяти св. Аристарха, Пуда и Трофима на 14-ое апреля. <...> <Б>росается в глаза одна особенность синодальной рукописи<sup>9</sup>, а именно наличие <памяти> святого Георгия Малейского: во-первых, на 4-ое апреля по иерусалимской традиции, и, во-вторых, на 15-ое по студийской традиции. Значит, синодальная рукопись является смешанной студийской минеей с иерусалимским элементом»<sup>10</sup>. Автор приходит к заключению, что «апрельская софийская минея является единственным свидетельством раннего иерусалимского влияния на Руси»<sup>11</sup> и справедливо задается вопросом, «как может это сочетаться с общепринятым представлением о том, что иерусалимская традиция

<sup>8</sup> Здесь исследователь ошибся: празднование памяти св. Симеона, еп. Персидского, 17 апреля предписывается также Евергетидским уставом второй половины XI в., сохранившимся в рукописи XII столетия: *Дмитріевскій А.* Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ бібліотекахъ православнаго Востока. Т. I: Түлкіа. Кіевъ, 1895 (reprographischer Nachdruck: Hildesheim, 1965). С. 448. Евергетидский устав, созданный для одного из константинопольских монастырей, отражает влияние палестинских традиций на студийские (*Taft R.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 42. P. 190).

<sup>9</sup> Имеется в виду рукопись конца XII в. ГИМ, *Син.* 165.

<sup>10</sup> *Штерн Д.* Новгородские апрельские минеи: Чем апрель отличается от других месяцев? // *Braslav2. Zbornik z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003* / Ed.: P. Žigo, L. Matejko. Bratislava, 2004. С. 76; ссылки на: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV в. М., 2001. С. 316, 319.

<sup>11</sup> *Штерн Д.* Новгородские апрельские минеи... С. 79.

была принята у славян только в XIV в. <...>»<sup>12</sup>. Необходимо, однако, задать и следующий вопрос: как это соотносится с нашими знаниями о распространении новосавваитского богослужения вообще в византийском обряде?

Влияние иерусалимских богослужебных обычаев в Константинополе прослеживается с середины XI в. В это время был создан Евергетидский устав, который принадлежал к уставам студийской группы, имел свои непосредственные корни в Малой Азии<sup>13</sup> и при этом включал элементы палестинской литургической практики<sup>14</sup>. Показательно, что одна из памятней, которую Д. Штерн ошибочно считает «исключительно Иерусалимской», имеет соответствие именно в Евергетидском уставе<sup>15</sup>. Источник проникновения «иерусалимских» памятней в славянские служебные минеи остается неясным: как полагает Д. Штерн, «славянские переводы литургических книг <...> подвергались проверке и пополнению с помощью <...> доступных греческих рукописей», и далее утверждает как некий доказанный «факт, что славянские книги не только переводились, но и переписывались в византийской среде, т. е. на Афоне или в Царьграде»<sup>16</sup>. Даже если это так и мы бы знали об этом достоверно по отношению к эпохе не позднее XII в., нельзя забывать, что Иерусалимский устав занял господствующее положение в Никейской империи только к середине XIII в., а на Афоне он был принят лишь во второй половине того же столетия<sup>17</sup>. Очевидно, «иерусалимские» праздники новгородской служебной минеи на апрель *Соф.* 199 являются либо свидетелем утраченного звена византийской традиции, свидетельствующего о проникновении палестинских обычаев в Малую Азию и, возможно, Константинополь в XII столетии, либо отражают какие-то прямые контакты Древней Руси и Палестины, например, через паломников или славянскую общину на Синае.

За год до выхода в свет работы Д. Штерна<sup>18</sup> была опубликована не учтенная им статья О. В. Лосевой<sup>19</sup>, в которой также затрагивается проблема ранних русско-палестинских литургических контактов, однако на материале месяцесловов древнерусских Евангелий и Апостолов. Если Д. Штерн установил влияние на календарь древнерусских миней XII в. палестинской монастырской традиции, связанной с богослужением Лавры св. Саввы, то О. В. Лосева выявила в календаре

<sup>12</sup> Там же. С. 77.

<sup>13</sup> Пентковский А. М. Иерусалимский Устав и его славянские переводы в XIV в. // Проводите през XIV столетие на Балканите. Доклады от международната конференция София, 26–28 юни 2003 / Ред. Л. Тасева, М. Йовчева, К. Фос, Т. Пентковская. София, 2004. С. 153–172.

<sup>14</sup> Taft R. Mount Athos... С. 190.

<sup>15</sup> См. примеч. 9

<sup>16</sup> Штерн Д. Новгородские апрельские минеи... С. 77.

<sup>17</sup> Пентковский А. М. Иерусалимский Устав... С. 158 (литература).

<sup>18</sup> Штерн Д. Новгородские апрельские минеи...

<sup>19</sup> Лосева О. В. Праздники Святогробского Типикона в русских календарях XI–XII вв. // Православный палестинский сборник. Т. 100. 2003. С. 132–141.

древнерусских апракосов *Остромирова евангелия* (1057 г.), *Мстиславова апракоса* (до 1117 г.) и некоторых других восточнославянских рукописях уникальные праздники, отражающие практику Святогробского Типикона, использовавшегося в иерусалимском храме Воскресения Господня. За исключением единственного греческого фрагмента палестинского происхождения, эта богослужебная традиция полнее всего сохранилась в древнегрузинских и армянских источниках<sup>20</sup>. Это придает особое значение древнерусским, точнее, древненовгородским данным<sup>21</sup> для изучения литургии христианского Востока и позволяет расширить его «сферу влияния» до берегов Ладоги и Волхова. Параллели между древненовгородскими, с одной стороны, и древнеармянскими и древнегрузинскими источниками заслуживают самого серьезного к себе внимания в будущем, хотя пути раннего заимствования палестинских литургических обычаев на восточнославянский северо-запад все еще остаются неизвестными.

Особый интерес для истории византийской гимнографии представляют структурные особенности славянских служебных миней, среди которых выделяются, в частности, три группы. Первая может быть названа «студийско-алексиевской»: она представляет собой тип, сформировавшийся на Руси в XI в. на основе более ранних древнеболгарских переводов в согласии с требованиями переведенного также на Руси Устава патриарха Алексия Студита<sup>22</sup>. Древнерусский студийско-алексиевский

<sup>20</sup> Из всего богатства исследований на эту тему обращаем внимание на новейшую статью С. Фрэйсхофа и указанную в ней литературу: *Frøysshov S. The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies // Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy. Rome, 17–21 September 2008 / Ed.: B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos (= Eastern Christian Studies, 12). Leuven, Paris, Walpole, MA. 2012. P. 227–267.*

<sup>21</sup> См. литературу в ст. *О. В. Лосевой* (Праздники Святогробского Типикона... С. 135), согласно которой, к святогробским праздникам в раннедревнерусской традиции относятся освящение храма Богородицы в Гефсиманском саду 22 октября, память вмч. Пантелеимона 31 октября (а не 27 июля), память св. Григория Нисского 8 января, память св. Александра Александрийского 18 января, память сщмч. Поликарпа Смирнского 26 января, память Положения главы Иоанна Предтечи 27 октября, а также Воскрешение праведного Лазаря 17 марта. Из всех этих праздников только Воскрешение праведного Лазаря известно в нескольких южнославянских евангелиях XII–XIV вв., хранящихся в библиотеке Зографского монастыря (*Дограматджиева Е. Месецословните четива в славянските ръкописни Евангелия (X–XVII в.) (= Cyrillo-Methodian Studies / Кирило-Методиевски студии, 19). София, 2010. С. 152).*

<sup>22</sup> Основное исследование: *Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001 (литература). Из более новых работ см.: Йовчева М. 1) Българска редакция на служебни миней през XIII в. // Старобългарска литература. Кн. 37–38. 2007. С. 3–4 (критический обзор литературы); 2) Возникновение служебных миней: общие гипотезы и текстологические факты // Scripta & e-Scripta. Vol. 6. 2008. С. 195–232; Христова-Шомова И. 1) Две южнославянские минеи в сравнении с новгородскими минеями // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 4. С. 44–62 ([http://drevnyaya.ru/vyp/2009\\_4/](http://drevnyaya.ru/vyp/2009_4/)*

тип служебных миней не имеет точных типологических параллелей в византийской традиции ни с точки зрения состава и расположения жанров<sup>23</sup>, ни с точки зрения календарных особенностей<sup>24</sup>.

Ряд южнославянских служебных миней четырнадцатого века отражает особенности Евергетидского устава, который был введен в славянское богослужение в средневековой Сербии в XIII столетии св. Саввой Сербским<sup>25</sup>. Яркой особенностью этих миней является наличие двух литургических позиции для гимнографического канона: на утрене и на «павечернице». Среди византийских служебных миней эта особенность отмечена только на материале гроттаферратского комплекта, написанного на рубеже XI и XII вв. писцом Софронием<sup>26</sup>. Поскольку этот комплект предназначался именно для монастыря Пресв. Богородицы в Гроттаферрате, где Евергетидского устава никогда не было, то показания славянских источников остаются уникальным свидетельством евергетидского подтипа служебных миней, который в остальном (состав и расположение жанров) следует основной линии развития структуры и состава византийских миней в XIII–XIV вв.<sup>27</sup>

Наконец, наибольший, на наш взгляд, интерес представляют собой архаические особенности ряда славянских служебных миней, которые являются свидетельствами древней литургической практики, заимствованной не из Константинополя, и

part\_5.pdf); 2) Новгородските минеи и Зографският миней № 53 (I.e.7) // *Пение мало Георгию*. Сборник в чест на 65-годишната на проф. дфн. Георги Попов / Отг. ред.: М. Йовчева. София, 2010. С. 117–140.

<sup>23</sup> О типологии византийских служебных миней и о месте древнерусского студийско-алексиевского корпуса в ней см.: *Krivko R. A Typology of Byzantine Office Menaia of the Ninth Fourteenth Centuries* // *Scrinium*. Т. 7–8: *Ars Christiana*. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928–6.VI.1995) / Eds.: R. Krivko, B. Lourié, A. Orlov. Part 2. Piscataway, NJ, 2011–2012 (in press).

<sup>24</sup> См.: *Krivko R. A Typology...*; *Кривко Р. Н.* Византийские источники славянских служебных миней // *Письменность, литература и фольклор славянских народов*. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации / Отв. ред.: А. М. Молдован, Л. И. Сазонова. М., 2003. С. 76–101.

<sup>25</sup> *Суботин-Голубовић Т.* Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века // *Хиландарски сборник = Recueil de Chilandar*. Т. 10. Beograd, 1998. С. 153–177; *Йовчева М.* Южнославянската литургическа книжнина през XIII век // *Зборник радова византолошког института = Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*. Т. 46. 2009. С. 361–362 (литература, шифры рукописей).

<sup>26</sup> Ср. cod. *Cr. gr. A α 12* (служебная минея на август): ff. 23v, 33v et pass.: καὶ ὧν ψαλλόμεν(ον) τῇ ἑσπ(ερίνῃ). Другие рукописи, написанные Софронием на рубеже XI–XII вв., мне недоступны: *Срут. A α XI* (служебная минея на июнь), AD 1093/1094; *Срут. A α V* (служебная минея на январь), AD 1101/1102; *Срут. A α I* (служебная минея на сентябрь), точной даты нет; о Софронии и его роли в гроттаферратском скриптории см.: *Parenti S.* Il Monastero di Grottaferrata nel medioevo (1004–1462): Segni e percorsi di una identità (=Orientalia christiana periodica, 274). Roma, 2005. P. 415 (литература).

<sup>27</sup> *Krivko R. A Typology...*

их параллели с соответствующими архаическими и периферийными греческими, а также грузинскими и сиро-мелькитскими гимнографическими рукописями. К этим особенностям относятся: 1) отсутствие или сокращенное использование кондака, который, если и представлен в рукописи, то либо в виде монострофного гимна, либо в виде интерполяций из внешнего источника<sup>28</sup>; 2) отсутствие праздничных

<sup>28</sup> Кондак отсутствует в палестинском богослужении до десятого века – начала византизации палестинского обряда; об этом можно судить по древнегрузинским источникам: *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem: vom 5.–8. Jahrhundert (= Wiener Beiträge zur Theologie, 28). Wien, 1970; *Met'reveli E., Č'ankieva C., Xevsuriani L.* užvelesi iadgari. Тбилиси, 1980; *Schneider H.-M.* Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzelesi iadgari (= Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 23). Bonn, 2004; *Renoux C.* (transl., introd., ed.). Les hymnes de la Résurrection. 1: Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinaï 18 (= Sources liturgiques, 3). Paris, 2000; *Renoux C.* (intr., transl., ed.). L'Hymnaire de Saint-Sabas (ve VIIIe siècles): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du samedi de Lazare à la Pentecôte (= Patrologia orientalis, 50/3). Turnhout, 2008; см. затем об отсутствии кондака, за исключением единственной службы, в древнейших версиях сиро-мелькитского тропология: *Husmann H.* Eine alte orientalische christliche Liturgie: altsyrisch-melkitisch // *Orientalia Christiana periodica*. 1976. № 42/1. S. 162, 166–167; об отсутствии кондака в византийском (константинопольском) монастырском богослужении и его заимствовании из константинопольского кафедрального обряда см.: *Lingas A.* The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople // *Liturgy, Architecture, and Art in [the] Byzantine World: Papers of the XVIII International Byzantine Congress (Moscow, 8–15 August 1991) and Other Essays Dedicated to the Memory of Fr. John Meyendorff* (= Byzantinorossica, 1) / Ed.: C. Akentiev. S.-Petersburg, 1995. P. 56 (<http://byzantinorossica.org.ru/opendjvu.html?sources+byz1+p50–57.djvu>); см. затем: *Louth A.* Christian Hymnography From Romanos the Melodist to John Damascene // *The Journal of Eastern Christian Studies*. 2005. № 2/57. С. 197, 199–200; *Grosdidier de Matons J.* Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris, 1977. P. 63 (об отсутствии «савваитской» школы кондакарной поэзии); *Grosdidier de Matons J.* Liturgie et hymnographie: kontakion et canon // *Dumbarton Oaks Papers*. 1980–1981. Vol. 32. P. 31–43; об отсутствии кондака в греческом тропологии младшей разновидности и в архаических гимнографических сборниках доминантного типа из числа новых находок в монастыре св. Екатерины на Синае: *Кривко Р. Н.* Синайско-славянские гимнографические параллели // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Сер. 3: филология. 2008. № 1 (11). С. 74–77 (<http://pstgu.ru/download/1222152433.krivko.pdf>); см. об отсутствии кондака в архаических славянских минеях и триодях там же и в: *Суботин-Голубовић Т.* Упоредно проучавање структуре српских и византијских минеја старијег периода // *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа: Сборник радова са III Међународне Хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989* / Ред.: П. Ивић. Београд, 1995. С. 444; *Momina M. A.* Einführung // *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts I: Vorfastenzeit* / Hrsg. von M. A. Momina, N. Trunte (= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 110; Patristica Slavica, 11). Paderborn, München, Wien, Zürich, 2004. S. \*220, \*248–\*249; *Ранковић З.* Структура Братковогa Минеја. Кратак преглед // *Археографски прилози*. 2004–2005. Кн. 26–27. С. 116 ([http://www.nb.rs/view\\_file.php?file\\_id=1583](http://www.nb.rs/view_file.php?file_id=1583)); *Станкова Р.* Српски и бугарски празнични

эксапостилариев<sup>29</sup> и отпустительных тропарей, или тропарей праздника<sup>30</sup>; 3) так

Минеи от XIII век (Съпоставка на състав и структурата) // Сборник радова византолошког института = Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines. 2009. Т. 46. С. 401 (<http://doiserbia.nb.rs/img/doi/0584-9888/2009/0584-98880946395S.pdf>); *Krivko R.* A Typology... Очевидно, однако, что в Первом Болгарском царстве сосуществовали две традиции по отношению к литургическому употреблению кондака. Первая отразилась в таких источниках, как Ильина книга XI–XII вв. (см. издание: Ильина книга...), Браткова минея и Зографская минея *Зогр.* 53 начала XIII в. (см.: *Кривко Р. Н.* Древнерусская версия кондака вч. Димитрию и ее южнославянские параллели // Лингвистическое источниковедение. 2010–2011 / Ред.: А. М. Молдован, Е. А. Мишина. Москва, 2011. С. 290–335) или Триодь Моисей Киянина XII–XIII вв., в которых кондак либо отсутствует, либо представлен в виде двух-трех исключительных примеров. Вторая традиция хуже поддается наблюдению и требует реконструкции на материале доступных среднеболгарских и древнесербских рукописей, которые позволяют восстановить архаические версии некоторых кондаков, сохраняющих метрические особенности оригинала и отражающих местами парафрастический перевод; и то и другое указывает на древность переводов, выполненных не позднее начала десятого века, что, казалось бы, противоречит сделанным здесь наблюдениям об изначальном отсутствии кондака в древнеболгарском богослужении этого же периода (см.: *Кривко Р. Н.* Перевод, парафраз и метр в древних славянских кондаках. I, II // *Revue des études slaves.* 2011. LXXXII/2. С. 169–202 (часть I); LXXXII/4. С. 715–744. (часть II)). На наш взгляд, противоречие разрешается с помощью гипотезы, требующей дальнейших подтверждений, о наличии разных богослужебных традиций на территории Первого Болгарского царства, в разной степени подверженных литургическому и церковно-административному, т. е. политическому, влиянию Константинополя.

<sup>29</sup> *Паренти С.* Върху историята на ексапостилария // Пение мало Георгию. Сборник в чест на 65-годишната на проф. дфн Георги Попов / Ред.: М. Йовчева. София, 2010. С. 285–296 (история жанра в палестинской и византийской традициях, литература). Эксапостиллории отсутствуют в праздничной минее на сентябрьскую половину года из собрания Российского государственного архива древних актов, ф. 381 (Тип.), № 131, XI–XII в.; рукопись известна своими архаическими языковыми и структурными особенностями, см. издание: Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. Москва, 2005. О типологических особенностях византийских рукописей, не содержащих эксапостиллории, см.: *Krivko R.* A Typology... В древнеболгарской, точнее, очевидно, древневосточноболгарской гимнографии, в большей степени подверженной влиянию константинопольских традиций, чем западноболгарская традиция, представленная Ильиной книгой, праздничные эксапостиллории использовались, более того, эта практика была заимствована из Болгарии в богослужение чешского монастыря пресв. Богородицы на реке Сазаве (XI в.): *Йовчева М.* Пражките глаголически листове в контекста на старобългарската химнография // *Wiener Slavistisches Jahrbuch.* 2001. Bd. 47. С. 51–72; об эксапостиллориях в древнеболгарской гимнографии см. также: *Христова-Шомова И.* Един старобългарски празничен миней (Кирилската палимпсестна част на апостол № 880 от НБКМ) // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 2009. № 33/2. С. 16–38 (судя по вокализации ъ в о, отмеченной в палимпсесте, рукопись относится к древнему западноболгарскому языковому ареалу, а активная мена носовых гласных свидетельствует в пользу ее датировки самое раннее началом XII в.).

<sup>30</sup> Ссылка на отпустительные тропари в виде зачал, по мнению автора этих строк, является сокра-

называемый «зеркальный» порядок расположения песнопений, согласно которому песнопения малых жанров (стихиры и седальны) предшествуют канону<sup>31</sup>; 4) интерполяция второй песни в исконно восьмипесенные каноны прп. Иоанна Дамаскина и прп. Космы Маюмского<sup>32</sup>, известная, кроме славянской традиции, в византийском и грузинском тропологиях младшей разновидности<sup>33</sup>; 5) обозначение богородична с помощью зачала<sup>34</sup>, что представляет собой отсылку на сборник, подобный сборнику «Ирмологий и богородичны», описанный в древнегрузинской традиции<sup>35</sup> и недавно открытый А. Ю. Никифоровой среди новонайденных греческих синайских

ценной формой ссылки на внешний источник – Синаксарь, или, согласно славянской терминологии, Пролог. Византийский Синаксарь имеет константинопольское происхождение. Соответственно, отсутствие таких ссылок, как и отсутствие самих тропарей, является свидетельством неконстантинопольского происхождения источника, в частности, греческого прототипа древнерусской *Ильиной книги* (см. выше: Ильина книга...). См. о тропарях в Прологе и издания: Желязкова В. Тропарите в състава на Простия пролог // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 1995. № 19/1. С. 78–90; Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година / Изд.: Р. Павлова, В. Желязкова. Велико Търново, 1999; Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Т. 1 / Ред.: В. Б. Крыско. Москва, 2011; Т. 2. Москва, 2012. С. 838–852. Подробная аргументация относительно роли отпустительных тропарей для типологической характеристики византийских и славянских миней: *Krivko R. A Typology...*

<sup>31</sup> См. исчерпывающий список архаических славянских источников с таким порядком расположения песнопений: *Христова-Шомова И.* Две южнославянские минеи в сравнении с новгородскими минеями // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2009. № 4. С. 44–45 ([http://drevnyaya.ru/vyp/2009\\_4/part\\_5.pdf](http://drevnyaya.ru/vyp/2009_4/part_5.pdf)); греческие рукописи немногочисленны (*Vat. gr. 2*, служебная минея на сентябрь – декабрь, XI в., один пример; *Vat. gr. 771*, архаическая постная триодь, большая часть рукописи содержит службы с песнопениями, расположенными в «зеркальном порядке»; *Sin. gr. 607*, IX–X вв., один пример, выявленный А. Ю. Никифоровой), все они имеют периферийное (италогреческое или палестинское) происхождение и на основе ареально-типологического сходства относятся к так называемой «архаической периферийной» группе служебных миней: *Krivko R. A Typology...* (литература).

<sup>32</sup> См. подробно: *Кривко Р. Н.* Синайско-славянские гимнографические параллели... С. 60–73 (<http://pstgu.ru/download/1222152433.krivko.pdf>) (литература).

<sup>33</sup> Об интерполяции второй песни в восьмипесенные каноны Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина см. также: *Husmann H.* Die melkitische Quelle der syrischen *Qanune iaonaie* // *Orientalia christiana periodica*. 1975. Т. 41/1. S. 24. Греческий оригинал добавленной песни Г. Гусман установил в рукописи *Sin. gr. 598*. Данная статья содержит также публикацию зачал греческих тропарей, они оказались идентичны тем, которые содержатся в греческом синайском тропологии младшей разновидности *Sin. gr. NE MG 5* (sub diem предпразднства Богоявлению). Полностью текст добавленной второй песни опубликован: *Кривко Р. Н.* Синайско-славянские гимнографические параллели... С. 65 (<http://pstgu.ru/download/1222152433.krivko.pdf>).

<sup>34</sup> См. вновь: Ильина книга... С. 328 (пока уникальный пример в славянской традиции).

<sup>35</sup> *Metreveli H., Outtier B.* Contribution à l'histoire de l'Hirmologion: anciens hirmologia georgiens // *Le Muséon*. 1975. Т. 88. P. 331–359.



рукописей (*Sin. gr. NE MG 24*, IX–X вв.)<sup>36</sup>; богородичны указываются в виде зачала также в греческом синайском тропологии младшей разновидности<sup>37</sup>; 6) использование термина *канонъ* в значении «служба», которое из славянских источников наблюдается только в общих службах древнеболгарского гимнографа свт. Климента Охридского († 916 г.)<sup>38</sup>; такое употребление термина не известно в славянских и византийских служебных минеях, однако хорошо засвидетельствовано в заглавиях служб византийского тропология младшей разновидности и гимнографических сборниках доминейного типа из числа новонайденных синайских рукописей<sup>39</sup>. Славянских рукописей, которые бы сочетали в себе все эти особенности без исключения, не сохранилось, наблюдения сделаны на материале архаичных с языковой и/или структурно-содержательной точек зрения древнерусских, древнесербских и среднеболгарских рукописей XI–XIV вв., восходящих к раннедревнеболгарской традиции конца IX – начала X вв.

Установленное типологическое сходство между текстологическими приметами древнейших славянских служебных миней и архаическими итало-греческими и греко-палестинскими, а также, отчасти, древнегрузинскими и сиро-мелькитскими рукописями ставит вопрос о локализации византийской традиции, которая легла в основу раннедревнеболгарской переводной гимнографии рубежа IX–X вв. Ответ на этот вопрос дает сравнительно-исторический лингвистический анализ славянских источников. В ходе него выявлены следующие языковые факты: 1) древнейшая славянская гимнография писалась на глаголице, а не на более поздней кириллице<sup>40</sup>; 2) в акростихах оригинальных

<sup>36</sup> Никифорова А. Ю. «Сокрытое сокровище». Значение находок 1975 года в монастыре в мц. Екатерины на Синае для истории служебной Миней // Актуальные проблемы изучения церковно-певческого искусства: наука и практика (к 120-летию кончины Д. В. Разумовского): Материалы международной научной конференции 12–16 мая 2009 года / Отв. ред., сост.: И. Е. Лозовая (= Гимнология. Вып. 6). Москва, 2011. С. 18.

<sup>37</sup> Кривко Р. Н. Синайско-славянские гимнографические параллели... С. 78–79.

<sup>38</sup> Это явление открыто М. Йовчевой: Предизвикательства на ранните славянски служебни миней // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 2002. № 26/4. С. 117 (примеч. 50).

<sup>39</sup> Кривко Р. Н. Синайско-славянские гимнографические параллели... С. 73.

<sup>40</sup> Что глаголица являлась основным, если не единственным, алфавитом древней славянской гимнографии, устанавливается на основе акростихов оригинальных древнеболгарских гимнов, сохранившихся в более поздних древнеболгарских рукописях; основная работа по истории древнеболгарского акростиха: Попов Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия // *La poesia liturgica slava antica. XIII congresso internazionale degli slavisti* (Lubiana, 15–21 Agosto 2003). Blocco tematico n° 14. Relazioni / Ed. by K. Stanchev, M. Yovcheva. Roma, Sofia, 2003. С. 30–55; см. также: Муклас Х. Гимнографические памятники и развитие древнеславянских письменных систем // *BraSlav2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003*, / Ed.: P. Žigo, L. Matejko. Bratislava, 2004. С. 57–58; см. также: Турилов А. А. Хлудовский глаголический палимпсест – отрывок болгарской миней праздничной XI–XII вв.

древнеболгарских канонів, наряду с южнославянскими, отмечается западнославянский рефлекс йотовой палатализации \**dj* (форма *розьство* «рождество», уникальный пример)<sup>41</sup>; здесь и далее древнеславянские примеры даются в упрощенной русифицированной орфографии; 3) рефлексия напряженного редуцированного в членных формах именительного падежа единственного числа мужского рода прилагательных и причастий на -ѣъ в виде -ои, что наблюдается, за пределами позднерусского и старорусского узуса, только в глаголических рукописях со следами древних северномакедонских или сербских диалектов и содержащих моравское влияние в языке или в составе текстов, а также в современных македонских солунских говорах<sup>42</sup>; 4) формы простого аориста<sup>43</sup>; 5) архаичные нерасчлененные адъективные и субстантивные формы, отражающие неразличение частеречных характеристик имени существительного и прилагательного<sup>44</sup>; 6) употребление грецизмов, свойственных архаичным редакциям славянского перевода Священного Писания, в соответствии со славянской лексикой поздних редакций<sup>45</sup>; 7) преимущественное употребление такой славянской лексики, которая характерна для архаических редакций славянского перевода Священного Писания<sup>46</sup>; 8) характерный лексический узус, объединяю-

(предварительные наблюдения) // *Пети достоитъ*: Сборник в памет на Стефан Кожухаров. София, 2003. С. 25–35; см. затем список публикаций архаического глаголического фрагмента минеи из двух листов, известного под названием «синаяской минеи» (Sin. slav. 4/N, XII в.): J. Schaeken, H. Birnbaum. *Alt kirchenslavische Studien*. Bd. II: Die alt kirchenslavische Schriftkultur. Geschichte – Laute und Schriftzeichen – Sprachdenkmäler (mit Textproben, Glossar und Flexionmustern) (= Slavistische Beiträge, 382), München, 1999. S. 124–125.

<sup>41</sup> Миклас Х. Гимнографические памятники... С. 58.

<sup>42</sup> Пичхадзе А. А. О языковых особенностях славянских служебных миней // *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina*. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag / Hrsg. von D. Christians, D. Stern, V. S. Tomelleri (= *Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe*, 3). München, 2009. С. 306; Кривко Р. Н. Раннедревнеболгарский пласт в ростовской служебной минее начала тринадцатого века (РНБ, Ф. п. I 37) // *Slověne. International Journal for Slavic Studies*. 2012. Vol. 1/1. С. 164–176.

<sup>43</sup> Верецагин Е. М., Крысько В. Б. Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги // *Вопросы языкознания*. 1999. № 2. С. 8 (уникальный пример в Ильиной книге); Новгородская служебная минея на май (Путятин минея). XI век: Текст, исследования, указатели / Подг. В. А. Баранов, В. М. Марков. Ижевск, 2003. С. 355 (л. 53–16) (уникальный пример в Путятин минее).

<sup>44</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>45</sup> Там же. С. 39–44.

<sup>46</sup> Кривко Р. Н. Язык и текст древнейших славянских служебных миней на август // *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*. Beiträge einer internationalen Tagung Bonn, 7.–10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe, D. Christians (= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 110; *Patristica Slavica*, 15). Paderborn, München, Wien, Zürich, 2007. С. 248–254.

щий гимнографию с текстами, переведенными на Руси предположительно с участием западноболгарских (македонских) книжников<sup>47</sup>; 9) инновационная флексия *-ми* в творительном падеже множественного числа существительных твердой разновидности *\*о*-основы и консонантного склонения (напр., *грехъми* «грехами») <sup>48</sup>; 10) последовательное употребление приращения в аористе (типа *приялъ* «он взял», ср. форму без приращения с тем же значением: *поя*), свойственного кирилло-мефодиевским текстам<sup>49</sup>; 11) конструкция *въ* + вин. п. со значением образа действия (*въ память* «памятью») <sup>50</sup>, характерная для древних западославянских переводов и русского языка; 12) использование реликтовой лексикализованной формы *instrumentalis qualitatis девою* в атрибутивном значении в конструкциях типа *мати девою* «девственная Мать (о богородице)» <sup>51</sup>; 13) употребление глагольной основы *буд-* (от *быти*) в презенсном значении<sup>52</sup>, известном в древнерусском, современном русском и (старо)польском языках; 14) слово *верста* (*врѣста*) в значении «пара» и его производные *сверстница* «супруга», *сверстникъ* «друг»; ближайшие семантические параллели этому значению наблюдаются у слова *верста* в сербскохорватском и словенском языках (где *врста*, *vrsta*, *vřsta* – дискретный ряд предметов), образующих западную группу южнославянских языков<sup>53</sup>.

Язык раннедревнеболгарской гимнографии объединяет, таким образом, особенности архаического кирилло-мефодиевского узуса в сочетании с фонетическими, морфологическими, лексико-семантическими и синтаксическими особенностями, характерными для западного и/или юго-западного древнеславянского языкового ареала. Сочетание этих черт позволяет видеть в языке древнеславянской гимнографии, с одной стороны, преемственность по отношению к кирилло-мефодиевскому узусу и его сознательное сохранение, с другой стороны, воспроизведение региональных особенностей того языкового ареала, в пределах которого создавались интересующие нас древнейшие славянские гимнографические тексты византийского обряда. Их южнославянское (не моравское) происхождение не вызывает сомнений. Об этом свидетельствуют как прямые исторические факты (имена учеников Кирилла и Мефодия в акростихах конца IX – начала X вв.), так и языковые особенности, прямо указывающие на славянский юг (например, характерный лексический болгаризм

<sup>47</sup> Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси: Лингвистический аспект. Москва, 2011. С. 61–64.

<sup>48</sup> Там же. С. 60.

<sup>49</sup> Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность... С. 316–324.

<sup>50</sup> Кривко Р. Н. Древнеболгарский пласт... С. 195–196.

<sup>51</sup> Кривко Р. Н. Язык и текст... С. 243–247 (литература).

<sup>52</sup> Пичхадзе А. А. Указ. соч. С. 70 (литература).

<sup>53</sup> Кривко Р. Н. Сверстница ‘супруга’ и верста ‘пара’ // Лингвистическая герменевтика. Вып. 2: Сборник научных трудов к 75-летию доктора филологических наук, профессора И. Г. Добродомова. Москва, 2010. С. 66–72.

*трутъ* «сонм; отряд»<sup>54</sup> или характерная древнеболгарская синтаксическая инновация – конструкция *творительный предикативный*<sup>55</sup>, ср.: *Бога родила еси, пребывъши девою*). В сочетании с упомянутыми выше особенностями как диалектного, так и функционального свойства, обусловленные преимуществом по отношению к литературно-языковой практике первоучителей, при локализации древнейшей славянской гимнографии мы вынуждены исключить восточноболгарский ареал, для которого характерно реформирование кирилло-мефодиевской традиции, наиболее ярко проявившееся в трудах книжников преславской школы. Следовательно, языковые особенности древнейшей славянской гимнографии восточного обряда указывают на западную часть южнославянского языкового ареала, где и находилась Великийская епархия святителя Климента Охридского († 916 г.) – плодовитого гимнографа, одного из учеников Кирилла и Мефодия. Этот юго-западный славянский ареал, составлявший в первой половине X в. часть Первого Болгарского царства, охватывал территорию современных македонского и отчасти сербского и словенского языков. По отношению же к византийскому литургическому ареалу эта территория образует его северозападную периферию, если италогреческую традицию (или италогреческие традиции) считать, по отношению к Византии, периферией юго-западной. Следовательно, текстологические приметы раннедревнеболгарских служебных миней отражают особенности плохо описанной с историко-литургической точки зрения северо-западной периферии византийского литургического ареала. Как историкам языка, так и историкам литургии хорошо известен закон сохранения древних особенностей на периферии (в литургике он сформулирован о. Робертом Тафтом), в силу действия которого раннедревнеболгарская традиция имеет ряд общих черт (отсутствие кондака, интерполяция второй песни в восьмипесенный канон) с палестинскими, в том числе иерусалимскими и синайскими, литургическими традициями. Это объясняет упомянутые выше параллели между славянскими, греческими (италогреческими, палестинскими, синайскими и иерусалимскими), древнегрузинскими и сиро-мелькитскими гимнографическими рукописями.

<sup>54</sup> Пичхадзе А. А. Указ. соч. С. 63, 67.

<sup>55</sup> Кривко Р. Н. Язык и текст... С. 247.

## СТАРОСЛАВЯНСКАЯ СИНОНИМИЯ В РАННИХ ПЕРЕВОДАХ СЛУЖБ СВЯТЫМ В ПРАЗДНИЧНЫХ И СЛУЖЕБНЫХ МИНЕЯХ<sup>1</sup>

Еще в середине XIX в. великие ученые Горский и Невоструев обнаружили, что многие древние славянские службы сохранились более, чем в одном переводе. Так, они отметили, что для святых, память которых отмечается несколько раз в году, в служебных минеях приводятся одни и те же каноны, но в разных переводах. Они указывают три перевода канона св. Мефодию Патарскому (22 февраля, 13 мая и 20 июня) и два перевода канона св. Максиму Исповеднику 21 января и 13 августа<sup>2</sup>. Вслед за ними Михаил Мурьянов сравнил переводы канона Максиму Исповеднику<sup>3</sup>, Дагмар Кристиянс<sup>4</sup> и Любор Матейко (в докладе, прочитанном на Кирилло-Мефодиевских чтениях в Софии в мае 2005 г.) сравнивали переводы канона св. Мефодию Патарскому. Мало кем, однако, отмечалось, что в ранних минеях XI–XII вв. существуют разные переводы одних и тех же служб или частей служб (канонов, стихир, седальнов), помещённых в службе одного дня.

Сравнивая переводы служб в праздничной минее *Ильиной книге* с переводами тех же служб в ранних русских служебных повседневных минеях, я обнаружила, что в большинстве случаев в них содержатся песнопения в одном и том же переводе, хотя существуют различия, возникшие в результате ошибок либо целенаправленного редактирования. Но иногда в них несомненно представлены различные переводы. Среди песнопений, которые переводились два раза, следует указать прежде всего канон св. Клименту Римскому Иосифа Песнописца<sup>5</sup>, а также некоторые малые песнопения – стихиры, седальны, кондаки, икосы. Также я сравнила переводы служб в новонайденной древнеболгарской Драготиной минее, находящейся в палимпсесте Драготина апостола (рукописи из Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия № 880), с переводами в рус-

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта Encyclopaedia Slavica Sanctorum при поддержке Министерства образования, молодежи и науки в Болгарии, № ДДВУ 02/68 (2010).

<sup>2</sup> Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Книги богослужебные. М., 1917. С. 53, 79

<sup>3</sup> Мурьянов М. Ф. Служба Максиму Исповеднику по новгородским минеям конца XI – начала XII в. // М. Ф. Мурьянов. История книжной культуры России. Очерки. Часть 2. СПб., 2008, С. 212–219.

<sup>4</sup> Christians D. Zur Genese des ostslavischen Gottesdienstmenäums // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.–10. Juni 2005. Herausgegeben von Hans Rothe und Dagmar Christians. Paderborn–München–Wien–Zürich, 2007, S. 150–174.

<sup>5</sup> Христова-Шомова И. Ранните славянски преводи на Канона за св. Климент Римски от Йосиф Химнописец // Преславска книжовна школа. Т. 10, 2008. С. 72–96.

ских служебных минеях, а некоторые службы сравнивала и с переводами в триодах, и установила тоже, что в большинстве случаев переводы в них совпадают, но некоторые песнопения представлены в различных переводах.

В этой статье будут представлены синонимические средства выражения в древних славянских переводах и редакциях песенных текстов в минеях. Приводятся примеры из праздничных и служебных миней, а для службы св. Феодора Тирона – и из триодей. Для Ильиной книги (древнерусская праздничная минея конца XI – начала XII в.) используются оба издания<sup>6</sup>; для служебных миней на октябрь (русская рукопись 1095 г., РГАДА, Син. Тип. 89) и ноябрь (русская рукопись 1096 г., РГАДА, Син. Тип. 91) используется издание Ягича<sup>7</sup>; для служебной минеи на февраль (русская рукопись третьей четверти XII в., ГИМ, Син. 164) используется издание Menäum Februar<sup>8</sup>; для Битольской триоды (болгарская рукопись XII в.) используется издание Заимова<sup>9</sup>. С болгарской Драготиной минеей XI – начала XII в.<sup>10</sup> я работала *de visu* с помощью ультрафиолетовой лампы, а теперь пользуюсь специальными фотографиями, сделанными сотрудниками Венского технического университета и Венской академии искусств, любезно предоставленными мне коллегой Хайнцом Микласом, за что я выражаю ему сердечную благодарность; с русской триодью XII в. (ГИМ, Син. 319) я работала *de visu* и пользовалась сайтом <http://manuscripts.ru>; с русской праздничной минеей 1325 г. (ГИМ, Син. 895) я работала *de visu*.

## I. Синонимия на лексическом уровне

### 1. Канон св. Клименту Римскому, I песня, III тропарь.

*Ильина книга: Идриню въперилъ кръстьною. и прѣиде житинскою поучиноу. мѣчѣ славѣ. и тихаго донде пристанища хѣа. вышнѣа свѣтлости. клименте славѣ.*

<sup>6</sup> Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005; Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил Е. М. Верещагин. М., 2006.

<sup>7</sup> Ягич В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. Спб., 1886.

<sup>8</sup> Gottesdienstmenäum für den Monat Februar. Besorgt und kommentiert von D. Christians u. a. / Hrsg. von D. Christians, H. Rothe. Teil 1: 1. bis 9. Februar. Paderborn, 2003; Teil 2: 10. bis 19. Februar. Paderborn, 2006; Teil 3: 20. bis 29. Februar. Paderborn, 2009.

<sup>9</sup> Zaimov J. The Kičevo triodium // Polata knigopisnaja, 10–11, 1984.

<sup>10</sup> Христова-Шомова И. Един старобългарски празничен миней // Palaeobulgarica. XXXIII. 2009, 2. С. 16–38; Христова-Шомова И. Службата за св. Теодор Тирон в старобългарския Драготин миней. // Български език, 57. 2010. 2. С. 17–38.

*Син. Тип. 91:* Вѣтрилъмь вѣзвышаа сѧ крѣтныимь. пристоупилъ еси житни-  
скою поучиноу. мѣнѣе предовани. и тихое пристанище постиглъ еси вышнѧа  
свѣтлости. клименте прѣхвалѣне.

Ἰστίω πτερούμενος, τῷ τοῦ Σταυροῦ διεπέρασας, τοῦ βίου τὸ πέλαγος, Μάρτυς  
πανάριστε, καὶ τὸν εὐδιον, κατέλαβες λιμένα, τῆς ἄνω λαμπρότητος, Κλήμη  
πανεύφημε.

Здесь различия в переводе проявляются на каждом уровне: в лексике, грамма-  
тике, синтаксисе. На уровне лексики греческое слово ἰστίον – «парус» переводится  
по-разному. В Ильиной книге находим *адрина*, а в Ягичевой минее – *вѣтрило*. Эти  
два слова, означающие «парус», находятся и в списках Апостола в Деян 27:40 (как  
соответствия другого слова ἄρτεμον – «брамсель»). В раннем (Кирилло-Мефоди-  
евском) переводе используется *адрина*, а в афонской редакции – *вѣтрило*<sup>11</sup>. Этот  
пример очень показателен, потому что слово *адрина* характерно для Кирилло-Ме-  
фодиевских переводов, а перевод службы святому Клименту, наверное, сделан  
учениками Святых братьев вскорости после их приезда в Болгарию. Слово *вѣтрило*  
характерно для переводов и редакций, сделанных в Болгарии (можно сказать – для  
преславской лексики). Следует отметить, что оба слова славянские и вообще в от-  
ношении мореплавания используются почти только славянские термины, из чего  
можно заключить, что славяне были хорошими мореплавателями. Русское слово  
пароусъ тоже находится в переводе Апостола в Деян 27:17, в Чудовском Новом за-  
вете, а в других списках Апостола, в этом месте читается *адрина*.

## 2. Канон св. Клименту Римскому, V песня, II тропарь.

*Ильина книга:* Из-д-рима оуже желѣзно на себѣ имы аки монисто злато. по  
мору стража херсона же донде. идеже коньча мѣниѣ и крѣпкыи си подвигъ. хѣтъ  
сѣщномѣнѣ.

*Син. Тип. 91:* Из-д-рима веригами обложенъ, іако монисты златы. по морю стра-  
жа кърсоуна дошълъ єси. идеже съвърши мѣниѣ и крѣпъкыи си подвигъ ти. хѣтъ  
сѣщномѣнѣ.

Ἐκ τῆς Ρώμης τὰς ἀλύσεις περικείμενος, ὥσπερ ὀρμίσκους χρυσοῦς, διὰ θαλάσσης  
ἀθλῶν, Χερσῶνα κατέλαβες, ἐνθα διήνυσας, τὸ μαρτύριον, καὶ τοὺς στερροῦς ἀγῶνάς σου.

Здесь тоже представлена очень характерная пара. Греческое слово ἄλυσις пере-  
водится через *жже желѣзно* в *Ильиной книге* и словом *верига* в Ягичевой минее. Эти  
два варианта находятся и в древних списках Евангелия (в Лк 8:29 – *жже желѣзно*  
в Зографском евангелии и *верига* в Добромировом евангелии<sup>12</sup>), и в Апостоле (в  
Деян 28:20 *жже желѣзно* в архаичных списках, а *верига* в афонской редакции<sup>13</sup>), а

<sup>11</sup> Христова-Шомова И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004.

<sup>12</sup> Добрев И. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужбени книги // Български език. 29. 1979. С. 9–21.

<sup>13</sup> Христова-Шомова И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004. С. 698.

также и в календарных указаниях за 16 января, Падение вериг апостола Петра (жже желѣзю в Охридском апостоле и апостоле НБКМ882 и верига в Слѣпченском апостоле и в других рукописях). Слово верига характерно для преславской редакции, а выражение жже желѣзю – для первоначального (Кирилло-Мефодиевского) перевода. Начало этого тропаря является парафразой стиха в Деян 28:20: Τὴν ἄλυσιν ταύτην περιέκειμαι (слова апостола Павла). Переводы глагола περιέκειμαι совпадают с переводами в апостольском тексте: в архаичных списках находится ношж, а в афонской редакции – обложенъ есмь. Можно считать, что глагол ношж употреблен в Кирилло-Мефодиевом преводе, а сочетание обложенъ быти – в преславской редакции Апостола, откуда оно перешло в афонскую.

Далее в примере 4.2. мы увидим синонимию глаголов прозвѣствовати и възрастити для греческого ἐκβλάστανω, точити и капати для греческого βλύζω, в 4.3. находим синонимы доуховьнъ и благочѣстньъ для прилагательного εὐσεβής, в 6.1. находятся синонимы оумъ и разоумъ для νοῦς, свѣтъ и божѣствьнъ для ἐνθέος.

## II. ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ СИНОНИМИЯ

### 1. Канон св. Феодору Тирону, V песня, II тропарь.

*Драготина минея:* Ретиа стрѣстотрпче въжигѣ матерѣ бѣгомъ лъжеименѣ. црѣвѣа попалилъ еси.

*Битольская триодь:* Ретиа стрѣстотрпче ражѣгомъ. мѣрь бѣгомъ лъжеименѣмъ. съ чрѣвѣа опалилъ еси.

*Син. 164:* Ретиа стрѣстотрпче въжгагѣмъ матерѣ бѣгомъ лъжеименѣмъ. съ капищѣмъ опалилъ еси.

Ὡς ζήλω, ἀθλοφόρε, πυρούμενος, τὴν καρδίαν θεᾶν τὴν ψευδώνυμον, σὺν τῷ τέμενει κατέφλεξας.

Здесь находим пару црѣкы – капище для передачи греческого τέμενος – «святилище», о которой можно сказать то же самое: первое слово употребляется в Кирилло-Мефодиевских переводах, а второе – протобългаризм, характерный для Преславской школы. Наверное, первоначальный перевод был отредактирован, потому что редактор считал, что слово црѣкы следует употреблять для христианских храмов, а капище – для языческих. Автор канона, Иосиф Песнописец, неслучайно здесь употребил именно слово τέμενος, которым называют языческое священное место.

### 2. Стихира св. евангелисту Матфею.

*Ильина книга:* ...слово же прѣмоудре оупостасно свѣта та мироу и проповѣдателя правдѣ и стѣни истинѣ съвършилъ юсть...

*Син. Тип. 91:* ...слово же, прѣмоудре, съставною свѣта та мирови и проповѣдника правды и истины съвърши...



...ὁ Λόγος δὲ, πάνσοφε, ὁ ἐνυπόστατος φῶς σε τοῦ κόσμου καὶ κήρυκα δικαιοσύνης καὶ ἀληθείας ἀποτετέλεκε...

В Ильиной книге греческое слово ἐνυπόστατος переводится через *оупостасъно*, а в Ягичевой минее оно заменяется словом *съставъно*. Во всех службах в минеях Ягича слово *ипостасъ* и его производные заменяются словом *съставъ* и его производными. Непереведенное слово *ипостасъ* употребляется в Символе веры в Устюжской кормчей, где считается, что сохранился самый ранний, Кирилло-Мефодиевский перевод Символа веры, а слово *съставъ* употребляется в Ефремовской кормчей, где находится вторая редакция Символа<sup>14</sup>, оно характерно для творчества Иоана Экзарха Болгарского, также и для произведений св. Климента Охридского, это слово находится тоже в Исповедном чине в Синайском евхологии, который тоже считается некоторыми исследователями творением Климента Охридского<sup>15</sup>. Так что здесь распределение подобно распределению в предыдущих примерах – в Ильиной книге находим слово, характерное для самых ранних переводов, а в служебной минее – слово, характерное для преславской редакции и древнеболгарских книжников.

### 3. Канон св. Апостолу Филиппу, III песня, II тропарь.

*Ильина книга: степень догматъ вѣрнъ твою таиновидѣннѣ вѣрнымъ тави сѧ.*

*Син. Тип. 91: степень повелѣннѣ бл҃гочестивыхъ оучениѣ твою таинооученнѣ вѣрнымъ тави сѧ.*

Κρητὶς δογμάτων εὐσεβῶν ἢ σὴ μυσταγωγία τοῖς πιστοῖς ἀνεδείχθη.

Здесь в Ильиной книге находится непереведенное греческое слово *догматъ*, а в служебной минее оно переведено термином *повелѣннѣ*. В этом же тропаре представлены два перевода термина *μυσταγωγία*: в Ильиной книге находим слово *таиновидѣннѣ*, но, наверное, оно написано ошибочно вместо слова *таиновѣдѣннѣ*, а в служебной минее содержится более свободный перевод – *таинооученнѣ*.

## III. ГРАММАТИЧЕСКАЯ СИНОНИМИЯ

Она имеет много единичных проявлений, но более последовательно наблюдается предпочтение аориста в Ильиной книге и перфекта в минеях Ягича. Следует отметить, что в принципе в гимнографии предпочитается перфект, это время исторически связывается с ритуальными текстами<sup>16</sup>. Еще есть закономер-

<sup>14</sup> Гезен А. Очерк истории славянского перевода Символа веры. Спб., 1884.

<sup>15</sup> Христова И. Богословский термин ὑπόστασις и неговите преводи // ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ или Античность и гуманистарики. Исследования в чест на проф. Богдан Богданов. София, 2000. С. 282–292.

<sup>16</sup> Добрев И. Произход и значение на старобългарския перфект // Известия на Института за български език, 22, 1973. С. 3–20.

ность в синонимии атрибуции. В Ильиной книге предпочитается атрибутивное употребление существительного, как в греческом тексте, а в служебных минеях отдается предпочтение притяжательным прилагательным. Таким образом, на грамматическом уровне переводы в Ильиной книге придерживаются грамматических форм в греческом тексте, а в служебных минеях предпочтение отдается славянским способам выражения.

В примере II.2. также есть синонимия на уровне способов выражения атрибуции и в обоих рукописях она выражена смешанным образом: в Ильиной книге находим *миръ* в родительном падеже, а следующая фраза – в дательном, тогда как в служебной минее наоборот: *миръ* стоит в дательном падеже, а следующая фраза – в родительном.

#### IV. Синонимия на уровне интерпретации формы греческого оригинала

##### 1. Канон св. Клименту Римскому, I песня, III тропарь.

*Ильина книга:* Бѣже мѡѹженнскоѹсна. Бѣ рожьшїа сїса всѣхѣ. самого моли сїсти сѧ.  
*Син. Тип. 91:* Гїпа рожаница бѣ мѡѹженнскоѹсно рожьшина, сїса всѣхѣ, того моли, непорочнага.

Κυριότηος, ἡ Θεὸν ἀπορρήτως κήσασα, τὸν Σωτῆρα τοῦ παντός, αὐτὸν δυνάμει σωθῆναί με.

Здесь находим очень интересный пример синонимии. Греческое слово *Κυριότηος* в Ильиной книге переведено стандартным *богородица*, а в Ягичевой минее находится сочетание *гїпа рожаница*. Видимо, переводчик хотел передать греческое слово более точно и считал, что словом *богородица* следует переводить *Θεότηος*. Поскольку он не нашел подходящего сложного слова, перевел *Κυριότηος* описательно. Этот случай демонстрирует, как стремление к точному соответствию греческого текста в одном может привести к свободе в другом. Здесь видно, как условно понятие *пословный перевод*, которое в последнее время часто используется в славистике. Трудно сказать, который из двух переводов более пословен в данном случае.

##### 2. Канон св. Клименту Римскому, IV песня, II тропарь.

*Ильина книга:* Прѣплоднѣ ꙗко лозю. прозавова тѧ виноградѣ. и се блажене носѧщю разоѹмнѧ гроздовнѣ въ точилѣ мѣнка. вино точаща. вѣрьныхѣ сїдѧца веселѧща.

*Син. Тип. 91:* ꙗко плодовиѧ лоза вѣзрацаетѣ тѧ виноградѣ, ꙗс, прѣблжне, носѧща разоѹмныѧ грозны, въ точилѣхѣ мѣнїи вино каплюща, сїдѧца всѣхѣ вѣрьныхѣ овеселѧща.

Ἡ κατάκαρπος ὡς κλῆμα, ἐκβλαστάνει σε ἄμπελος, Ἰησοῦς Παμμάρκαρ, φέρων ἐπιγνώσεως βότρυας, ἐν τοῖς ληνοῖς μαρτυρίου οἶνον βλύζοντας, τὰς καρδίας πάντων πιστῶν τὸν εὐφραίνοντα.

В начале этого тропаря наблюдаем большие различия в двух переводческих способах. В *Ильиной книге* видно, что переводчик стремился не пропустить ни единой морфемы, поэтому префигированное слово *κατάκαρπος* переводится префигированным прилагательным *прѣплодынь*. Оно поставлено в мужском роде и относится к святому, а не к лозе (винограду), с которой он сравнен. В другом переводе не воспроизводится точно морфемный состав греческого слова и прилагательное относится к лозе, но перевод не менее точен и выразителен.

### 3. Канон св. Клименту Римскому, IV песня, I тропарь.

*Ильина книга:* Свѣтъль си въ срдци. лжчани дхъвынани. словесы дхъвынани. всѣхъ дша освѣти. неразѹмниа же тьмоу прѣглюбѹю ѿгъна. идоль неистовьстѹ во прѣсѣщеванѣ.

*Син. Тип. 91:* Осиявъ срдце лжчани дхъвынани, бл҃гочестныи словесы, всѣхъ дша просвѣтилъ юси неразѹмною же тьмоу гл҃убокѹю ѿгналъ юси идольскаго гнѣва, сѣнниче.

Λαμπρυνθεῖς σου τὴν καρδίαν, ταῖς ἀκτῖσι τοῦ Πνεύματος, εὐσεβέσι λόγοις, πάντων τὰς ψυχὰς κατελάμπρυνας· τὸ τῆς ἀγνοίας δὲ σκότος τὸ βαθύτατον, ἀπεδίωξας τῶν εἰδωλομανῶν ἱερώτατε.

Здесь тоже в начале тропаря наблюдается разница в двух переводах. Греческий глагол *λαμπρυνθεῖς* в медиальной форме со значением «подвергся действию света», т. е. «просвещенный», передается в *Ильиной книге* обыкновенным прилагательным, а в служебной минее используется причастие прошедшего времени. Далее, в *Ильиной книге* греческий винительный падеж в выражении *τὴν καρδίαν* правильно рассмотрен как лимитационный: *освященной в отношении сердца*, и очень удачно переведен выражением *въ срдьци*, а в другом переводе аккузатив понят как прямое дополнение и переведен таким образом. Смысл в общем сохраняется, но нюанс потерян.

В этом же тропаре есть еще одно различие в формах. Греческое прилагательное *βαθύτατον* в сравнительной степени в *Ильиной книге* переводится прилагательным с префиксом *прѣ-*: *прѣглюбѹю*, а в служебной минее находим обыкновенное прилагательное — *глубокѹю*. Вообще в *Ильиной книге* наблюдается желание придерживаться как можно ближе структуры греческого текста, но это скорее относится к смыслу, потому что на формальном уровне перевод отклоняется от оригинала. Так, в данном случае используется слово с префиксом, тогда как в греческом тексте оно без префикса, но этим словом передается усиленное значение греческого слова: речь идет не просто о глубокой, а о глубочайшей тьме. В других местах также производит впечатление желание переводчика канона, представленного в *Ильиной книге*, не пропускать превосходную степень в греческом, а передавать ее префиксом *прѣ-*: *прѣглубѹа*, *прѣсвѣщеванъ*. С этой целью он даже использует неологизмы. Другой переводчик никогда не воспроизводит эту особенность греческого текста.

Далее, в этом тропаре сложное слово *εἰδωλόμανος* (прилагательное, производное от *εἰδωλομανία*) переводится в обоих случаях описательно, однако

с разными соответствиями второго компонента: *нистовьство* и *гнѣвъ*. И здесь, как и в целом каноне, один переводчик использует аорист, а другой – перфект.

## V. Синонимия на уровне интерпретации смысла греческого оригинала

Это – самые интересные случаи с точки зрения истории переводов. Они позволяют сравнить разные толкования одной и той же греческой фразы.

### 1. Канон Евангелисту Луке, IV песня, I тропарь.

*Ильина книга:* Иѣви сѧ свѣтѡмь просвѣщенъ дѣховьномь. съподоби сѧ на рѣкоу законъ ѿго носити и вѣолюбьщенъ изащъно написати вѣрно вѣпниущи слав.

*Син. Тип. 89:* Иѣви сѧ свѣтѡмь просвѣщенъ дѣховнѡмь, съподоби сѧ на рѣкоу законы ѿго вѣолюбьвыи дѣрѣжавьно вѣобразити, вѣрно вѣпниущи слав.

Ὡς ὥφθη τῇ αἴγλῃ πεφωτισμένος τοῦ Πνεύματος ἡξιώθης χερσί σου τοὺς νόμους αὐτοῦ τοῖς θεοφίλοις ἄριστα διατυλώσασθαι τοῖς πίστει κραυγάζουσι· Δόξα.

Здесь находим два разных перевода выражения ἄριστα διατυλώσασθαι. Прилагательное ἄριστος означает «лучший», а также «самый благородный, знатный», «самый доблестный». Глагол διατυλόω означает «сочинять, составлять», а также «придавать образ, изображать» и «формировать». Перевод в Ильиной книге выражает общий смысл фразы. Поскольку речь идет об евангелисте, переводчик использовал глагол *написать*. В другом переводе переводчик придерживался соответствия *образъ* для греческого τύπος. Однако не стоит считать, что это – формальный перевод. Наверное, книжник выразил свое понимание этого места и считал нужным подчеркнуть, что здесь идет речь именно о составлении, о придании образа, формы Божьего закона. Прилагательное тоже толкуется переводчиками по-разному. Первый подчеркивает совершенство дела евангелиста, а второй – его силу.

### 2. Икос св. Феодору Тирону.

*Драгодина минея:* Хвално вѣроу непобѣдимю. іако даръ вѣи ны ... крѣпкы мѣками фѣѡре.

*Битольская триодь:* Хвално вѣроу поемъ тѧ. іако даръ вѣи данъ єси. крѣпкыи мѣкамъ фѣѡре.

*Син. 319:* Хвалоу вѣроу поемъ. іако даръ божии данъ єси доблаго страстьни фѣѡра.

*Син. 385:* Хвалоу вѣроу поемъ. іако даръ божии данъ єси доблаго страстьни фѣѡра.

Εὐχαρίστως ἐν πίστει ὑμνοῦμέν σε, ὅτι δῶρημα Θεῖον δεδώρησαι, τὸν γενναῖον τοῖς ἄλλοις Θεόδωρον.

Прилагательное *γενναῖος*, которое означает «благородный» и «превосходный», толкуется по-разному. В болгарской минее и триоди оно переводится прилагательным *крѣпъкъ*, а в русской минее и триоди прилагательным *добль*. Оба перевода здесь возможны, хотя кажется, что перевод через *добль* здесь лучше выражает смысл.

### 3. Канон св. Феодору Тирону, I песня, I тропарь.

*Драгодина минея:* [Б]оꙋ тѧ рачителѣ феѡре вѣды... пати... изъбѣжнѡх за ны дѡѡ и тѣлоуѡ словѣ... похвалениа вѣ.

*Битольская триодь:* Бѣꙋ тѧ рачителѣ феѡре. вѣды любѣвиж тѧ. неизбѣжнѡх запень сѧ. дѡж же и тѣло. и словеса похвалениа вѣзглашаж ти.

*Син 164:* Богоꙋ тѧ феѡдоре рачителя вѣдын любѣвию неизбѣжнѡю ти зачьнѣ сѧ доꙋшю же и тѣло и словеса похвалению вѣзглашаю ти.

Θεοῦ σε Θεόδωρε ἐραστήν, εἰδῶς καὶ τῷ πόνῳ, τῷ ἀφίκτῳ σου πεδηθεῖς, ψυχὴν τε καὶ σῶμα καὶ τοὺς λόγους, τῶν ἐγκωμίων ἀνατίθῃμι.

В этом тропаре мы опять сталкиваемся с возможностью истолковать греческий аккузатив либо как лимитационный, либо как прямое дополнение. В Драгодитине минее выражение *ψυχὴν τε καὶ σῶμα* воспринято как лимитационное: *божй рачитель в отношении души и тела*, и оно соответственно переведено творительным падежом. В Битольской триоди и в русской служебной минее здесь находим винительный падеж, т. е. вся последовательность слов в винительном падеже: *ψυχὴν τε καὶ σῶμα καὶ τοὺς λόγους*, воспринята как последовательность прямых дополнений: *воздаваю тебе душу, тело и словеса похваления*. Однако кажется, что первое толкование более правильно, потому что *τῶν ἐγκωμίων* трудно отнести к душе и телу.

Хочется также обратить внимание на разные переводческие толкования выражения *ιστίῳ πτερούμενος* в примере 1.1. Глагол *πτερόω* означает «снабжать перьями или крыльями, оперять, окрылять», а также «снабжать парусами» и еще «окрылять, возносить». Иосиф Песнописец создает сложный образ, играя разными значениями греческого глагола. Славянский переводчик, однако, не может воспроизвести его точно, потому что нет такого славянского глагола, который имел бы все значения греческого, скорее, нет славянского глагола, который имел бы хотя бы одно из значений греческого глагола, кроме переносного. Переводчик канона в Ильиной книге выбрал глагол *въпирити*, который более отвечает морфемному составу греческого слова, а другой переводчик предпочел глагол *възвышати*.

## VI. Синонимия на стилистическом уровне

### 1. Канон св. Клименту Римскому, V песня, IV тропарь.

*Ильина книга:* Чистѡуѣж чьтѡуѣе почьтѣмѣ оꙋмѣмъ. добротѣж инаковлю. сѣѣми дѣбани оꙋдобримоꙋ.

*Син. Тип. 91: Чѣтоꙋю чѣтъинѣмъ почѣтъѣмъ разоꙋмѣмъ добротоꙋ наковлю, вѣжѣствѣннѣмъ дѣканнѣ нынѣ оꙋдобрими.*

τὴν ἀγνὴν ἀγνεύοντι, τιμήσωμεν νοί, καλλονὴν τὴν τοῦ Ἰακώβ· ταῖς ἐνθέοις πράξεσι καλλυνόμενοι.

Здесь нужно отметить этимологическую фигуру ἀγνὴν ἀγνεύοντι. Кажется, что она не воспроизводится в *Ильиной книге*, но компенсируется другой этимологической фигурой: чѣтоꙋѣмъ почѣтъѣмъ. В служебной минее она воспроизводится точно: чиста чистѣинѣмъ (но не причастием как в греческом тексте, а прилагательным, благодаря чему славянское выражение оказывается подобным фразе свѣтаѣмъ свѣтъѣмъ). И еще, в обоих переводах получается ассонанс благодаря фонетической близости двух корней: чист- и чѣт-.

Рассмотренные примеры демонстрируют большие синонимические возможности старославянского языка. На лексическом уровне в некоторых случаях выбор переводчиков, наверное, зависел от его родной речи, но далеко не всегда. Часто выбор продиктован скорее вкусом переводчика и желанием передать смысл текста как можно точнее. Можно проследить также тенденцию строить богословскую терминологическую систему преимущественно из славянских морфем, заменяя греческие слова славянскими терминами.

Анализ отдельных фраз показывает, что переводчики хотели передать точно прежде всего смысл греческого текста. Первым средством достижения этой цели является воспроизведение греческой фразы, часто это включает и морфемную структуру. Но это делалось отнюдь не самоцельно. Переводчики стремились именно к смысловой эквивалентности и во имя ее часто жертвовали формальной. Это можно проследить, например, при переводе превосходной степени, которая передается приставкой прѣ-, не имеющей соответствия в греческом тексте. Из приведенного материала также можно установить, насколько условен и недостаточно информативен термин *пословный перевод*, который часто используется в последнее время. Можно ли назвать пословным перевод слова Κυριότηκος выражением господня рожаница? Переводчик хотел воспроизвести морфемную структуру греческого слова и переводит его двумя славянскими словами. Таким образом, он отходит от структуры греческого слова. Можно также установить, что авторы переводов стремились к точному соответствию гимнического текста не только на смысловом, но и на стилистическом уровне. Они воспроизводят стилистические приемы из греческого текста (ассонансы, этимологические фигуры), а иногда даже создают новые стилистические фигуры, которые отсутствуют в греческом тексте, когда славянские морфемы предоставляют такую возможность.

## ПАРТЕНИТСКАЯ БАЗИЛИКА В X–XI вв.

(ПЕРВЫЙ ЭТАП СУЩЕСТВОВАНИЯ ПАМЯТНИКА)

Земля Тавриды необычайно богата христианскими древностями, научное изучение которых ведется уже более 180 лет. Ярким событием не только в истории церковной археологии Крыма, но и духовно-православного возрождения края стало открытие в 1871 г. московским художником Д. М. Струковым Партенитской базилики, некогда освященной во имя св. Апостолов Петра и Павла и, как считалось, связанной с подвижнической деятельностью во второй половине VIII в. епископа Готии Иоанна. Найденная тогда же в вымостке позднего времени (XVI в.) надпись 1427 г., свидетельствующая о восстановлении именитого храма митрополитом города Феодоро и всей Готии Дамианом, казалось, вновь зримо воссоединяла имя Иоанна Исповедника с пестуемым им в VIII в. монастырем.

Поэтому с момента открытия памятник приобрел особую известность, войдя в анналы истории православной церкви в целом и церковно-византийской археологии в частности<sup>1</sup>. Уже в 1878 г. выдающимся византологом В. Г. Васильевским впервые на русском языке было издано снабженное подробным комментарием Житие Иоанна Готского<sup>2</sup>. Судьба продолжала благоволить к Партенитской святыне, и в 1884 г., неподалеку от базилики, обнаружили эпитафию 906 г. настоятеля монастыря св. Апостолов аввы Никиты, вскоре опубликованную талантливым русским эпиграфистом В. В. Латышевым<sup>3</sup>.

В 1896 г., к празднованию 50-летия Императорского Русского Археологического общества, В. В. Латышев подготовил и впервые издал свод средневе-

<sup>1</sup> *Клопотович Н.* О раскопках Д. М. Струкова в Партените // Таврические епархиальные ведомости. 1871. № 23. С. 723–728; *Караулов Г.* Недавняя археологическая находка в Крыму (Древний христианский храм, открытый художником Струковым в д. Партенит, в октябре 1871 г.) // ЗООИД. 1872. С. 308–317; *Струков Д.* Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876. С. 37–40; *Толстой И., Кондаков Н.* Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева // Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1891. Вып. 4. С. 30–31; *Кулаковский Ю. А.* Прошлое Тавриды: Краткий исторический очерк / Императорская Археологическая Комиссия. Киев, 1906. С. 68, 112 и др.

<sup>2</sup> *Васильевский В. Г.* 1) Житие Иоанна Готского // ЖМНП. Ч. 195. 1878. Январь. Отд. II. С. 86–154; 2) Житие Иоанна Готского // Труды. СПб., 1912. Т. 2. Вып. 2. С. 351–427; 3) Житие Иоанна Готского // Избранные труды по истории Византии (Труды В. Г. Васильевского): В 2 кн. (4 т.). Кн. 1 (Т. 1–2). / Ред.-сост. М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. М., 2010. С. 773–851.

<sup>3</sup> *Латышев В. В.* Новая надпись из Партенита // ЗООИД. Т. 14. 1886. С. 58–65; *Тункина И. В.* В. В. Латышев: жизнь и ученые труды (по материалам рукописного наследия) // Рукописное наследие русских византинистов в архивах Санкт-Петербурга / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1999. С. 172–287.

ковых греческих надписей Северного Причерноморья<sup>4</sup>. Среди них достойное место нашли и уже хорошо известные к тому времени эпиграфические памятники Партенита<sup>5</sup>. Таким образом, к концу XIX в. были опубликованы и снабжены критическими комментариями агиографический источник – Житие Иоанна Готского и две полностью сохранившиеся греческие надписи, датированные 14 декабря 906 г. и 10 сентября 1427 г. Но при этом почти в забвении оказались руины Партенитской базилики, частично затронутые раскопками 1871 г.

Совершенно очевидна была необходимость полного исследования памятника, связываемого, на основании имеющихся свидетельств письменных источников, с именем Иоанна Готского. Для решения этой давно назревшей задачи выбор Императорской Археологической Комиссии пал на молодого сотрудника – Николая Ивановича Репникова, проводившего с 1903 г. раскопки «готского» некрополя в Гурзуфе, незримым наставником которого в этом деле стал многоопытный и авторитетный крымский археолог А. Л. Бертье-Делагард.

Поэтому свои работы в Крыму в 1907 г. Н. И. Репников начал с раскопок Партенитской базилики. Руины памятника почти полностью были им очищены от завалов руинированных стен. Открытые архитектурные остатки производили сильное впечатление не только своими необычными для Южнобережья размерами, сменяющимся ритмом узора наборных мозаичных полов, тщательностью отделки центральной апсиды и опорных столбов, деливших наос на три нефа, но и сложностью неоднократно изменявшегося объемно-планировочного решения памятника.

Как тогда казалось, академическая наука и Православная Церковь получили в форме развалин Партенитской базилики яркую иллюстрацию объективности свидетельств письменных источников, рассказывающих о ее истории и истории Готии на протяжении, по крайней мере, VIII–XV вв. Поэтому с момента выхода в свет в 1909 г. итогов изучения памятника, подготовленных Н. И. Репниковым<sup>6</sup>, Партенитская базилика заняла положение эталонного архитектурно-археологического комплекса, возведенного во время епископата Иоанна Готского, т. е. во второй половине – последней четверти VIII в. И вроде бы ни у кого не должно было вызывать сомнений, что раскопками раскрыт именно тот монастырский храм Святых Апостолов, где после кончины оказался погребен сам Иоанн, и который ранее он «снабдил всякого рода благоустроенными зданиями, священной утварью и разнообразными книгами, и населил его множеством преподобных монахов»<sup>7</sup>. Тем не менее, некоторые ученые, вопреки умолчанию об этом Жития, даже высказывали

<sup>4</sup> Тункина И. В. В. В. Латышев: жизнь и ученые труды (по материалам рукописного наследия)... С. 189.

<sup>5</sup> Латышев В. В. Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России. СПб., 1896. С. 74–79, № 69–70.

<sup>6</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика // ИАК. 1909. С. 91–140.

<sup>7</sup> Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь, 2007. С. 13.



предположение, что храм и монастырь св. Апостолов в торжище Партениты был построен самим Иоанном Готским для монахов-иконопочитателей<sup>8</sup>.

Однако наступившие 20–70-е гг. XX в. – время господства в обществе атеистического догматизма – вновь окутали памятник пеленой забвения. Его руины преднамеренно разбирались и подвергались дальнейшему разрушению. В благоустроенном парке Министерства обороны СССР не было места для православной святыни, и, чтобы не раздражать воинствующих атеистов, храм был засыпан строительным мусором и грунтом, а на его месте появился небольшой сквер. Сейчас кажется чудом (а в этом, видимо, есть Промысел Божий), что от Партенитской базилики к нашему времени сохранились хотя бы остатки оснований стен и фундаментов.

Следует также отметить, что на протяжении 30–80-х гг. XX в. различными исследователями продолжалось всестороннее изучение археологических памятников Партенитской долины, включая и горный массив Аю-Даг<sup>9</sup>.

С 1994 по 1996 г. Южно-Крымская экспедиция Государственного Эрмитажа проводила исследование небольшого монастыря, расположенного на восточном склоне г. Аю-Даг в бухте Панаир. Эти работы дали необычайно интересный археологический материал X–XVI вв.<sup>10</sup> Полевой сезон 1997 г. был посвящен обследованию христианских памятников Южного берега, расположенных между мысом Айя и Алуштинской долиной. В ходе разведок удалось выявить ряд новых храмовых комплексов XIII–XV вв. и установить точное местоположение ранее известных объектов.

Однако на общем фоне более углубленного изучения христианских памятников Крыма в целом и Южного берега в частности, в истории Партенитской базилики оставались неразрешенные вопросы, касающиеся ранних этапов ее существования. Дело в том, что дата возведения монастырского храма св. Апостолов (конец VIII в.) была определена Н. И. Репниковым исключительно на основании свидетельства агиографического источника, а не на материалах раскопок. К тому же, как написал в свое время Н. И. Репников, в 1869 г. на руинах памятника якобы была найдена ранневизантийская мраморная капитель V–VI вв. Это позволило А. Л. Якобсону и М. А. Тихановой<sup>11</sup> высказать априорное

<sup>8</sup> Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды... С. 68, 112.

<sup>9</sup> Репников Н. И. Работы на Южном берегу Крыма (Гипрогор): Археологические памятники // ИГАИМК. № 109. С. 195–200; Когонашвілі К. К., Махньова О. О. Роботи у Партеніті // Археологічні дослідження на Україні у 1969 р. Київ, 1972. Вип. IV. С. 257–260; Фирсов Л. В. Исары: Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма. Новосибирск, 1990. С. 113–150; Паршина Е. А. Торжище в Партенитах // Византийская Таврика. Киев, 1991. С. 64–97 и др.

<sup>10</sup> Адаксина С. Б. Монастырский комплекс X–XVI веков на горе Аю-Даг // Материалы Южно-Крымской археологической экспедиции. Вып. I. СПб., 2002. 116 с.

<sup>11</sup> Тиханова Т. А. Базилика // МИА. 1953. № 34. С. 385–386; Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес // МИА. 1959. № 63. С. 197.

предположение, что в Партените храму VIII в. предшествовала в V–VI вв. более ранняя базиликальная постройка, а во времена Иоанна Готского ранневизантийская базилика только подверглась основательной перестройке (восстановлению).

Поэтому, когда в 1998 г. Южно-Крымской экспедиции, сформированной из сотрудников Государственного Эрмитажа и Крымского филиала НАНУ, предоставлялась возможность приступить к повторным раскопкам Партенитской базилики, то первоочередной проблемой, которую необходимо было решить, являлось определение даты строительства памятника. На начальном этапе работ ее участники ставили перед собой достаточно скромные задачи: 1) определить точное местонахождение базилики; 2) уточнить план храма с прорисовкой сохранившихся кладок, ввиду того, что в публикации Н. И. Репникова он представлен схематично; 3) выявить участки памятника, не затронутые раскопками в 1907 г., зафиксировать их стратиграфию и, по возможности, получить датирующий материал.

Решение поставленных задач осложнялось невозможностью открыть весь исследуемый объект полностью из-за растущих здесь вековых кедров, благоустроенного сквера, ограниченного с юго-запада крепидой дороги, а северо-запада – подпорной стеной. Тем не менее, полученные результаты в некоторых случаях превзошли наши ожидания. При повторном исследовании оказались выявлены архитектурные остатки храма, отличные от тех, которые были опубликованы Н. И. Репниковым. К тому же время возведения базилики следовало отнести только ко второй половине – последней трети X в.<sup>12</sup>, а не к VIII и уж тем более не к VI в., как это считалось в течение долгого времени.

Получаемые в ходе исследований результаты коллектив авторов пытался оперативно представить, хотя и в очень ограниченном объеме, в материалах археологических сессий Государственного Эрмитажа<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Партените (т. н. Партенитская базилика) в 1998 г. // Научный архив КФ ИА НАНУ. № 561, папка № 930. С. 19, 32, 33.

<sup>13</sup> Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Археологические исследования храма монастыря Святых апостолов Петра и Павла в Партените на Южном берегу Крыма // Отчетная археологическая сессия Государственного Эрмитажа за 1998 год. СПб., 1999. С. 21–24; Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л., Смекалов С. Л. Археологические исследования Партенитской базилики в 1999 г. // Отчетная археологическая сессия Государственного Эрмитажа за 1999 год. СПб., 2000. С. 25–30; Адаксина С. Б., Золотарев М. И., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Работы Южно-Крымской археологической экспедиции в 2000 г. // Отчетная археологическая сессия Государственного Эрмитажа за 2000 год. СПб., 2001. С. 19–26; Адаксина С. Б. 1) Христианские древности Аю-Дага // Восток-Запад: Межконфессиональный диалог. Тез. докл. и сообщ. Севастополь, 2002. С. 3; 2) Аю-Даг – Крымский Афон // Византия в контексте мировой истории. Материалы науч. конф., посвящ. памяти А. В. Банк. СПб., 2004. С. 6–8; 3) Еще раз о христианизации Крыма и о Партенитской базилике // Сб. науч. тр. в честь 60-летия А. В. Виноградова. СПб., 2007. С. 165–173.

Иногда это делалось в спешке, без должного осмысления, что невольно приводило к ошибкам, которые мы все-таки надеялись «публично исправить» уже при издании сводного отчета. Но и в этом намерении соавторы на протяжении десяти лет (2002–2012 гг.), прошедших после завершения работ экспедиции в Партените, не проявляли «должной настойчивости» в подготовке к публикации полученных материалов раскопок.

Кроме того, в последние годы появились самые разноплановые публикации научного и научно-популярного характера (тезисы, статьи, брошюры, монографии и т. д.), в которых так или иначе затрагивались как вполне конкретные вопросы истории Партенита, храма и монастыря св. Апостолов, политической и церковной деятельности Иоанна Готского, так и проблемы более широкого плана – возникновения Готской епархии, роли Готии в хазаро-византийских отношениях VIII–IX вв. и т. д., и т. п.<sup>14</sup>

На этом широком и пестром фоне мнений, предположений, допущений, гипотез и заключений, иногда прямо касающихся Партенитской базилики, в том числе и различных «оценок» работ, проведенных на памятнике объединенной Южно-Крымской экспедицией, и, в первую очередь, предложенной нами передатировки времени строительства храма, издание просто отчета о полевых исследованиях потеряло свою остроту и актуальность. Поэтому авторами было принято решение подготовить и издать имеющиеся у нас материалы в виде отдельных статей, обобщенных затем в монографии. В настоящей публикации вниманию читателей предлагается рассмотрение вопроса о раннем этапе существования Партенитской базилики в X–XI вв. (от момента ее строительства до первого разрушения). Попутно приходится касаться изучения старой и сложившейся в последнее десятилетие современной историографии, связанной с попыткой решения различными авторами проблемы первоначального строительства базилики в Партените.

## 1. История открытия (1869 г.) и изучения ПАРТЕНИТСКОЙ БАЗИЛИКИ в 1871 и 1907 гг.

Партенитская долина расположена между восточным склоном массива Аю-Дага и западным отрогом Тепелера. Она защищена Главной горной грядой

<sup>14</sup> Айбабин А. И. 1) Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999. С. 208–210; 2) Некоторые аспекты истории Готской епархии в Юго-Западном Крыму // МАИЭТ. 2006. Вып. XII. Ч. 2. С. 618; Завадская И. А. 1) К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики // Культурные памятники в мировой культуре. Севастополь, 2004. С. 44–47; 2) О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените // МАИЭТ. 2006. Вып. XII. Ч. 1. С. 299–320; Сорочан С. Б. Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков, 2005. Ч. 2. С. 1345–1370; Хрушкова Л. Г. Вымостки *opus sectile* в Причерноморье и Киеве: средиземноморский контекст // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тез. докл. XIX Всероссийской науч. сессии византинистов. Москва, 27–29 января 2011 года. М., 2011. С. 215–218 и др.

от северных ветров и является одной из обширных и плодородных долин Южного берега Крыма. Люди селились здесь издревле. Некоторые исследователи связывали появление названия Партенит со знаменитой античной легендой о Таврской Деве и святилищем Артемиды, описанных Геродотом, Еврипидом, Овидием и другими авторами<sup>15</sup>.

Территория Партенита, и по сей день носящего громкое имя богини-девственницы (таврской Девы?) или относительно позднее христианское название «торжища по храму Девы Марии»<sup>16</sup>, привлекала к себе особый интерес исследователей, посещавших Южнобережье Крыма в конце XVIII – первой половине XIX в.

Одним из первых описание Партенита и его окрестностей сделал П. С. Паллас (1741–1811), побывавший здесь весной 1794 г. Внимание естествоиспытателя привлекли и руины древних строений. На Аю-Даге он отметил наличие развалин стен монастыря св. Константина и Елены и лежав-

<sup>15</sup> *Бларамберг П.* О предполагаемом местоположении Дианина храма в Тавриде: Рассмотрение сведений, сообщенных нам знаменитейшими писателями древности касательно места, где, как думают, приносили Тавры в жертву Диане, или Ифигении, людей // *Одесский альманах* на 1831 год, изданный П. Морозовым и М. Розбергом. Одесса, 1831. С. 298–307; *Дюбуа де Монпере Ф.* Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазам, в Грузию, Армению и в Крым. В 6 т. Париж, 1843. Т. 5, 6 / Пер. с фр., предисл. и прим. Т. М. Фадеевой. Симферополь, 2009. С. 154–160.

<sup>16</sup> *Никитский А.* Житие преподобного отца нашего Иоанна, епископа Готии // *ЗООИД*. Т. 13. 1885. С. 25, прим. 2; *Белецкий А. А.* Греческие элементы в географических названиях Крыма // *Этимология* 1967. М., 1969. С. 204–205; *Фирсов Л. В.* Исары: Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма. Новосибирск, 1990. С. 140. А. К. Шапошников, после краткого экскурса по позднеантичным и средневековым источникам, приходит к заключению о возможности трех вариантов трактовки происхождения топонима «*Партениты*»: «Подлинная этимология самого наименования торжища теперь едва ли подлежит установлению. Если перед нами калька туземного (таврского) этнического названия, то предполагаемая этимология местного названия была “торжище племени почитающих Деву (Таврическую Артемиду)”». По его мнению, также возможно и иное толкование: «торжище переселенцев из Парфения (в провинции Понт)». При этом он считает, что не следует исключать и «относительно позднее христианское происхождение названия торжища по храму Девы Марии» (*Шапошников А. К.* Житие преподобного отца нашего Иоанна епископа Готфии // *Фадеева Т. М., Шапошников А. К.* Княжество Феодоро и его князья. Крымско-готский сборник. Симферополь, 2005. С. 191–193). О. Н. Трубочев вполне определенно высказывался за индоарийское (таврское) происхождение глоссы Παρθένιον (*греч.* – «девичье») и поэтому полагал, что «Таврский след позволяет предположить и достоверно известный культ таврской богини Девы (свидетельства по всему Южному берегу Крыма – от Херсонеса через Партенит до Боспора). Все отмеченное побуждает толковать \*di(i)a как таврское «дева», что в очередной раз показывает отличия этого индоарийского диалекта...» (*Трубочев О. Н.* Indoarica в Северном Причерноморье. М., 1999. С. 235–236).

шую рядом с ними колонну из белого мрамора<sup>17</sup>. Повторно П. С. Паллас посетил Аю-Даг во время путешествия по Крыму (1800–1801 гг.) Э. Кларка и Криппса, которых он специально сопровождал, демонстрируя известные ему древние памятники. На поляне Ай-Констант Паллас показал англичанам найденную им мраморную колонну. Однако Э. Кларк (1769–1822) в описании своего «вояжа» по Тавриде сообщил, что в Партените среди развалин «древнего монастыря» якобы найдено уже 4 колонны: 2 из белого и 2 из зеленого мрамора. Причем 2 колонны по распоряжению князя Потемкина увезены для украшения церкви в Херсоне<sup>18</sup>.

Свидетельство П. С. Палласа о единичной находке мраморной колонны на Аю-Даге подтверждает и Е. Е. Келер (1765–1838), побывавший здесь 17 августа 1821 г. вместе с архитектором Э. Паскалем. В своем дневнике он так описывает виденные на Аю-Даге памятники: «Около двух часов мы добрались до небольшой обращенной к морю площадки, расположенной в нескольких верстах от самой вершины; здесь некогда стояло здание, скорей всего маленький храм, или, может быть, тут просто были жилища людей, имевших отношение к большому храму. Строение смотрело на море, и вид отсюда был восхитительный. Всего лишь немногим ниже видна значительно большая площадка, а на ней лежит упомянутая Палласом колонна из белого мрамора без капители. Форма сужающейся колонны хороша, но, к сожалению, ее ствол сохранился не полностью»<sup>19</sup>.

По поводу метаморфоз, произошедших с численностью мраморных колонн у Э. Кларка, уже недоумевал Ф. Дюбуа де Монпере (1798–1850), совершивший поездку по Крыму в 1833–1834 гг. Посетив Аю-Даг и осмотрев руины монастыря св. Константина и Елены, он специально отмечал, что: «Татары показывают место, где находилась одна из колонн храма, перевезенная в сад графа Воронцова в Гурзуфе, где я ее видел. Она украшена большим рельефным крестом и сделана из белого с голубыми прожилками мрамора... Паллас и Криппс, путешествовавшие вместе с Кларком, видели только одну колонну; но последний добавляет, что ранее их было 4–2 из белого и 2 из зеленоватого мрамора, и что князь Потемкин велел увезти две для украшения церк-

<sup>17</sup> *Pallas P.S. Observations faites dans un voyage entrepris dans les gouvernements meridiaux de l'empire de Russie dans les ans 1793 et 1794. Trad. de l'allemande. T. 2. Leipzig, 1801. P. 188.*

<sup>18</sup> *Clarke E. Travels in various countries of Europe, Asia and Africa. London, 1816. Part 1. Vol. 2. P. 165–166.*

<sup>19</sup> Данным сведениям из неопубликованного дневника Е. Е. Келера «Путешествие в Крым в 1821 году», написанном на немецком языке, авторы обязаны любезному сообщению И. В. Тункиной. О поездке Е. Е. Келера и Э. Паскаля в Крым в 1821–1822 гг. см.: *Тизенгаузен В. Г. О сохранении и возобновлении в Крыму памятников древности, и об издании описания и рисунков оных // ЗООИД. 1872. Т. 8. С. 363–370; Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России. СПб., 2002. С. 65–83.*

ви в Херсоне или по соседству»<sup>20</sup>. Выглядит несколько странным, что такой знаток крымских древностей, как П. И. Кеппен (1793–1864), счел нужным в своем «Крымском сборнике» повторить ничем не подтвержденное сообщение Э. Кларка о находке на Аю-Даге 4 мраморных колонн<sup>21</sup>.

Имение «Карасан», в которое территориально входило и селение Партеит, на протяжении 1839–1917 гг. принадлежало Раевским – древнейшему дворянскому русскому роду, представители которого занимали в Российской империи видные военные и государственные посты, оставив глубокий след в истории XIX в. Первым владельцем имения в 1839 г. стал Николай Николаевич Раевский (1801–1843). Затем оно перешло по наследству к Михаилу Ивановичу Раевскому (1841–1893) и его жене Марии Григорьевне Раевской (урожденной Гагариной, дочери князя Григория Григорьевича Гагарина, 1851–1941)<sup>22</sup>.

Интерес к древностям, коллекционированию и археологии всегда был традиционным для этой семьи. Так, например, мать Н. Н. Раевского (младшего), Анна Михайловна Раевская (урожд. Бороздина, 1819–1883), дочь генерал-лейтенанта М. М. Бороздина – являлась (с 14 февраля 1872 г.) членом-корреспон-

<sup>20</sup> *Dubois de Montpereux F.* Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colhide, en Georgie, en Armenie et en Crimée. Paris, 1843. Т. VI. Р. 262, 295–297; *Дюбуа де Монпере Ф.* Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазам, в Грузию, Армению и в Крым... С. 161–162.

<sup>21</sup> *Кеппен П. И.* О древностях Южного берега и гор Тарических (Крымский сборник). СПб., 1837. С. 171–172. Путаница с количеством и местонахождением мраморных колонн на Аю-Даге, порожденная Э. Кларком, продолжает кочевать по страницам научной и научно-популярной литературы до настоящего времени, «обрастая новыми деталями». Например, Л. В. Фирсов по этому поводу писал: «Кларк в развалинах храма (или монастыря) еще видел два столба из белого и два столба зеленого мрамора. Вероятно, речь идет о круглых, без каннелюр, колоннах. Два зеленых столба по приказанию князя Потемкина были отправлены в Херсонес (sic!) для строившегося там собора Владимира, а одну беломраморную колонну с рельефным крестом видел Дюбуа де Монпере, по словам которого она была перевезена князем Воронцовым в Гурзуф, а затем в Алупку» (*Фирсов Л. В.* Исары: Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма... С. 141). Не вносит определенности в этом вопросе и А. В. Шаманаев: «Э. Кларк (1769–1822), посетивший Крым в 1800–1801 гг., сообщает, что в Партеите среди развалин «древнего монастыря» были найдены четыре мраморные колонны. По приказу Г. А. Потемкина (1739–1791) две из них были отправлены в Херсон для украшения церкви. Дальнейшая судьба этих находок была неизвестна уже ученым первой половины XIX в. (П. И. Кеппен привел только информацию известную Э. Кларку)» (*Шаманаев А. В.* Охрана археологических памятников Южного берега Крыма в XIX – начале XX в. // АДСВ. 2009. Вып. 39. С. 399–400).

<sup>22</sup> Более подробно о пребывании Раевских в имении «Карасан», как и о самом архитектурно-парковом комплексе XIX в., см.: *Гуркович В. Н.* Дворец Михаила Николаевича Раевского в Карасане (историко-архитектурный очерк) // [http://karasan-utes.ru/karasan\\_history.html](http://karasan-utes.ru/karasan_history.html) (последнее посещение: 31.03.2012).

дентом Московского археологического общества (МАО), много путешествовала, собирала разнообразные коллекции и архивные материалы раскопок, самостоятельно проводила, организовывала и финансировала целый ряд археологических исследований<sup>23</sup>.

В 1869 г. в партенитском имении Н. Н. Раевского была начата прокладка новой дороги, которая пролегла с Артекского перевала и через виноградные террасы, расположенные на восточном склоне г. Аю-Даг, спускалась к берегу моря. На последнем перед побережьем крутом повороте дороги управляющий имением Раевских «Партенит», П. Ю. Килиус, обратил внимание на руины большой постройки, принятой им за остатки древнего акведука<sup>24</sup>. Предприимчивый управляющий распорядился выбирать из развалин камни и использовать их при строительстве подпорных стен новой дороги. Побывавший здесь в 1871 г. Г. Караулов писал, что Килиус почти в течение двух лет разбирал обнаруженную им постройку на строительный камень и «увез его, может быть, более 200 маджар (телег – С. А., В. М.), употребляя на устройство стенок вдоль дороги»<sup>25</sup>.

Осенью 1871 г. Партенит посетил московский художник Дмитрий Михайлович Струков (1828–1899), проводивший обследование христианских памятников Юго-восточного берега<sup>26</sup> и который, увидев открытые П. Ю. Килиусом на восточном склоне г. Аю-Даг развалины, безошибочно определил, что перед ним остатки средневекового храма. Д. М. Струков, с согласия Н. Н. Раевского (1839–1876), решает произвести изучение открытого памятника, пригласив в качестве непосредственного наблюдателя за ходом организованных им на свои скромные средства раскопок алуштинского священника отца Николая (Клопотовича). Сам же Д. М. Струков, будучи в это время занят другими работами, ограничился визитами в Партенит.

В том же (1871) году результаты своих изысканий отец Николай (Клопотович), не являвшийся специалистом в области церковной археологии, изложил в краткой заметке «О раскопках Д. М. Струкова в Партените», изданной в Таврических епархиальных ведомостях<sup>27</sup>. Как видно из названия публикации, священник отводил своей персоне скромную роль в исследовании Партенитской базилики, отдавая приоритет открытия необычайно

<sup>23</sup> Тункина И. В. Забытая женщина – археолог – А. М. Раевская // ЕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ: Антиковедческо-историографический сборник памяти Ярослава Витальевича Доманского (1928–2004). СПб., 2007. С. 214–219.

<sup>24</sup> Клопотович Н. О раскопках Д. М. Струкова в Партените... С. 723; Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 309–311.

<sup>25</sup> Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 311.

<sup>26</sup> Приезд Д. М. Струкова в Крым для разыскания христианских древностей: Извещение // Таврические епархиальные ведомости. Симферополь, 1871. № 21. С. 663–664.

<sup>27</sup> Клопотович Н. О раскопках Д. М. Струкова в Партените... С. 723–728.

интересного памятника Д. М. Струкову, который впоследствии, на протяжении ряда лет, неоднократно обращался к результатам раскопок 1871 г. в своих изданиях<sup>28</sup>.

Но сам Д. М. Струков в опубликованной характеристике открытого им памятника весьма лаконичен, хотя и представил сделанный им подробный чертеж храма с краткими пояснениями: «У подножия горы Аю-Даг, между следами обширного поселения, под дорогой, проведенною в селение Партеит остатки стен храма, высотой от 2 до 3 ½ арш.»<sup>29</sup>. Не более многословен исследователь, когда дает описание обнаруженных в ходе раскопок предметов: «В самом храме найдены рельефные части колонн, капителей и плоские плиты, а также надписи, из коих одна цельная на разбитой плите, рельефно чеканенная греческими буквами»<sup>30</sup>.

После чего он приводит не совсем точный<sup>31</sup> и к тому же анонимный перевод надписи, якобы сделанный «Императорской Академией Наук»: *«Христос торжествует. Этот честный и святой храм святых, славных и хвальных, первоверховных апостолов Петра и Павла был построен с основания в давние времена иже от святых отцом нашим архиепископом города Феодоро и всей Готфии Иоанном Исповедником. Возобновлен же он ныне, как это видно, митрополитом города Феодоро и всей Готфии Кур Дамианом, в лето шесть тысяч девятьсот тридцать шестое, индикта шестого, в десятый день сентября»*<sup>32</sup>. Несколько ранее, приводя список архиереев Таврики, Д. М. Струков лаконично замечает: «1428 г. Дамиан, митрополит города Феодора и всей

<sup>28</sup> Струков Д. 1) О древнехристианских памятниках в Крыму. М., 1872. С. 9–10; 2) Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876. С. 37–39 и др. Значительная часть изданных Д. М. Струковым работ по крымоведению собрана в библиографическом указателе «TAURICA», подготовленном Арсением Ивановичем Маркевичем (*Маркевич Арс. И.* «TAURICA». Опыт указателя сочинений, касающихся Крыма и Таврической губернии вообще. Симферополь, 1894. С. 52, № 916–923). Более подробно о крымском этапе изучения христианских памятников Тавриды Д. М. Струковым см.: *Непомянутый А. А.* Из истории изучения Крыма в Москве в XIX веке: малоизвестная грань творчества известных ученых // [related:www.nbu.gov.ua /Articles/ kultunar/ Kup 200013/Kup13\\_25.doc](http://related.www.nbu.gov.ua /Articles/ kultunar/ Kup 200013/Kup13_25.doc) (последнее посещение: 31.03.2012). Однако странно, что вне внимания современного крымского историографа осталось несколько обстоятельных очерков В. Ф. Козлова, посвященных эвристической деятельности в Крыму Д. М. Струкова: *Козлов В. Ф.* 1) Певец православной Тавриды (московский художник Д. М. Струков и Крым) // Предвестие: Крымский литературно-философский журнал. Симферополь, 1993. № 5. С. 87–98; 2) Памятники православного Крыма в жизни московского художника и археолога Д. М. Струкова // Москва – Крым: Историко-публицистический альманах. Вып. 4. М., 2002. С. 316–323 и др.

<sup>29</sup> Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде... С. 37–39, рис. на С. 38.

<sup>30</sup> Струков Д. Указ. соч. С. 39.

<sup>31</sup> *Васильевский В. Г.* Житие Иоанна Готского // ЖМНП. 1878. Январь. С. 148–149, прим. 1.

<sup>32</sup> Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде... С. 39.



Готфии, упоминается в надписи найденной в 1871 году» и делает примечание «Д. Струковым»<sup>33</sup>.

Затем он высказывает предположение: «Из надписи нельзя ли заключить что на этом месте был город Фео-Дори? Согласно указанию Прокопия, местность Дори находилась на западе от замка Алушты. И действительно Алушта находится от горы Аю-Даг к востоку. Потому нельзя ли считать местность Феодори именно здесь, тем более что между остатками развалин древнего поселения кругом горы Аю-Даг можно найти храмов около тридцати. Если это обширное поселение не есть город Феодори, то какой же иной мог быть здесь город?»<sup>34</sup>.

Несколько иное, более подробное, хотя и не претендующее на научность описание результатов раскопок базилики приводит в своей заметке непосредственный руководитель первого этапа работ отец Николай (Клопотович): «Алтарь открытого храма в 7 ½ аршин ширины, образуя полукруг, сложен из инкерманского, кажется, камня, в разстоянии 2 арш. от стены утверджен престол, а за ним в горнем месте сидение для епископа; в предалтарной части с правой стороны, в углублении стены, каменная скамья для возседания неслужащих священников. Длина алтаря с открытой предалтарной частью 9 аршин. У места, где устраивается иконостас, пол выстлан серым мрамором с темно-синими разводами, далее же, как и в других частях храма, пол мозаичный, сложенный из квадратиков алебаstra и кирпичиков с блестящей поверхностью. Стены в 2 аршина ширины сложены из местного камня на извести. В этой части храма найден камень с надписью 1427 г., попавший в качестве вымостки в пол. Из предалтарной части, повыше сидения для священников, ведет в жертвенник или левый придел дверь, которая, впрочем, заложена. Эта часть храма имеет 3 ½ арш. ширины и 7 аршин длины; пол в ней мозаичный. Здесь найдена колонка, капитель и много кусков карниза прекрасной резной работы, а также немного красящего вещества, по наружному цвету и виду кусков подобного древесному углю; окрашивает оно в темнокоричневый цвет. Здесь же, у места соединения полукруга с прямою линиею левой или наружной стены, навалена куча извести, образуя как бы перегородку. На этом пока остановились было раскопки храма; но вскоре Д. М. Струков письменно уведомил меня, что им посланы рабочие для производства дальнейших раскопок, прося иметь наблюдение за работами. Прибыв в Партенит 1 ноября, я нашел уже продолжение левого придела на 6 аршин в длину, которое соединено посредством двери. В этой части тоже найдено много обломков карниза и кроме того небольшой камень с весьма явственной надписью на поверхности его и на одном из ребер, именно правом. И здесь устроена дверь для входа, но заделанная, как и первая. Дальнейшее производство раскопок прекращено 2 ноября за не дозволением управляющего рыть дорогу, хотя ее удобно проложить повыше или ниже храма. По той же

<sup>33</sup> Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде... С. 15.

<sup>34</sup> Струков Д. Указ. соч. С. 39–40.

причине диаконник или правый придел открыт только в той части – и то не совсем – которая образует полукруг, именно до места прохождения дороги. Пол здесь не расчищен, так как обнаружены признаки могил, которых не решились открывать. К описанному остается присоединить, что в левом приделе стены сохранились до 3 арш. в высоту, а в главной части они понижаются, а в правом приделе не поднимаются выше 1 арш. от пола. При этом следует прибавить также, что низкие в восточной части стены постепенно возвышаются к западу, так что при дальнейшей раскопке еще выше окажутся стены. С наружной стороны левого придела у стены обнаружен пол»<sup>35</sup>.

Относительно небольшие по объему раскопки 1871 г., проведенные в Партените, если иметь в виду лишь сообщение отца Николая (Клопотовича), позволили вскрыть только восточную часть наоса храма – не полностью центральный неф с апсидой, а также затронули северный и южный приделы без галерей. Хотя уже в самом конце работ Клопотович зафиксировал вымостку пола северной части галереи. В результате этих кратковременных работ были сделаны замечательные эпиграфические находки, придавшие обнаруженным руинам на многие десятилетия широкую научную известность и сделавшие их знаменитыми.

В дальнейшем исследователи, касаясь ранней истории изучения Партенитской базилики, в основном использовали только материалы, опубликованные Д. М. Струковым, Г. Карауловым и отцом Николаем (Клопотовичем). При этом оставался практически без внимания рукописный и иконографический архив художника Д. М. Струкова, который оказался «рассеянным» по учреждениям Москвы (Отделы рукописей и изданий Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), ф. 273) и Санкт-Петербурга (Архив Института истории материальной культуры РАН, ф. 1)<sup>36</sup>.

В то же время записи, сделанные художником Д. М. Струковым во время путешествия по Крыму или вскоре после того, содержат очень важную информацию личного восприятия виденных им памятников, чего абсолютно лишены изданные материалы. Поэтому попытаемся хотя бы отчасти компенсировать этот недостаток сведениями, содержащимися в архиве ИИМК. Тем более, что сравнительно недавно И. А. Завадской были привлечены материалы, касающиеся раскопок Партенитской базилики в 1871 г. и хранящиеся в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ф. 293, картон № 24, 25, ед. хр. № 2, 9, 37)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Клопотович Н. О раскопках Д. М. Струкова в Партените... С. 723–728.

<sup>36</sup> Козлов В. Ф. Памятники православного Крыма в жизни московского художника и археолога Д. М. Струкова... С. 316–323; Ларина А. Н. Находка альбома Д. М. Струкова «Рисунки древних памятников христианства в Тавриде» // Москва–Крым: Историко-публицистический альманах. Вып. 4. М., 2002. С. 324–326.

<sup>37</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 300.

20 сентября 1872 г. Д. М. Струков представил в Императорскую Археологическую Комиссию альбом рисунков крымских древностей «с просьбою об ассигновании 6 тыс. рублей на издание их». Рассмотрение этого дела затянулось до 19 августа 1875 г.<sup>38</sup> Искомые художником средства ИАК так и не были выделены, а сам альбом долгое время считался утерянным<sup>39</sup>.

В качестве дополнения к альбому рисунков Д. М. Струков приложил довольно объемную пояснительную записку («Приложение I») о своих археологических изысканиях в Таврической губернии в 1871 г.<sup>40</sup>, в которой ссылается на сделанные им изображения древних памятников (в самом архивном деле иллюстрации отсутствуют). Из всей пространной описательной части сопроводительного письма<sup>41</sup> для нас особый интерес представляют сведения, сообщаемые художником Д. М. Струковым о его работах на г. Аю-Даг и в Партените: «При обзоре горы Аю-Даг, на вершине видел стену, сложенную из крупного камня без цемента высотой до 1 ½ арш. (см. л. 17), в одном из отдалений нашел камень с вырезанным крестом; далее место, где был источник с водою. В этой местности ученый исследователь Крыма [П. И.] Кеппен указывал на следы древнего монастыря св. Константина и Елены, но от тщательных поисков я отказался до другого времени. Спускаясь с горы к морю, на едва приступном каменном утесе выдающемся (см. л. 18) в море мысом горы, нашел стены храма, при очистке и раскопке коих оказалось: много кусков черепицы с буквами, камень со следами живописи и кусок извести, на которой уцелела часть изображения от ног распятия (изображение ясно указывает, что оно было православное. — см. л. 18) и взрытые могилы. Далее, на полугоре, место называемое Акстан (Ай-Констант. — С. А., В. М.) под крупными деревьями и кустарниками найдены признаки стен, по очистке деревьев и раскопке земли, оказался храм с престолом и жертвенником (см. л. 19, лист А). Среди вынутой земли найден камень с высеченным крестом (см. л. 19 и Б). В особенной нише с небольшою могилою под плитою найден один череп головы (см. л. 20). На той же стороне, под дорогою ведущею в имение Н. Н. Раевского, усмотрены мною стены.

<sup>38</sup> Струков Д. М. О представлении альбома рисунков Крымских древностей с просьбой об ассигновании 6 тыс. руб. на издание их // Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. 41 л.

<sup>39</sup> К 1872 г. Д. М. Струковым было подготовлено более 120 листов акварельных рисунков и планов христианских памятников Крыма, запечатленных художником в 1867–1871 гг. Они демонстрировались им на знаменитой Политехнической выставке 1872 г., проходившей в Москве. Сравнительно недавно этот альбом оригинальных рисунков был обнаружен в отделе изоизданий РГБ, среди которых находятся и материалы Партенитской базилики: «план церкви, ее ограды, фрагменты стенописи и мозаичного пола, а также изображения фонтана, крестов, древних монет, стеклянного сосуда, декоративного портала и пр.» (Ларина А. Н. Находка альбома Д. М. Струкова «Рисунки древних памятников христианства в Тавриде...» С. 324).

<sup>40</sup> Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 1–41.

<sup>41</sup> Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 3–29.

По окончании [раскопок в] этой местности, в течение 17 дней, оказался храм, формой в плане (см. л. 21) с престолом и сидалищем для Епископа, пол в алтаре жертвенника из мозаики, а в середине храма из голубоватого мрамора (см. л. 22); среди засыпанной земли найдены части колонны, капителей, карнизов (см. л. 23 и 24) и три камня с надписями, из коих одна (см. л. 25) писана по гречески, переведена священником церкви с. Аутки о. Иорданом так: «Всечестнейший и священный храм святых, славных и всехвальных, первоверховных Апостолов Петра и Павла древнейшей кафедры тоже во святых отца нашего Архиепископа города Феодора и всей Готфии Иоанна Исповедника обновлен ныне, как видится от всех при митрополите Феодоритском и всей Готфии кир Дамианом, года 6936 индикта месяца сентября». Вторая надпись (см. л. 26) переведена тем же священником так: в середине монограмма имя Дамиана и митрополит города Феодори, третью надпись (см. л. 26), на месте никто прочесть не мог, я представлял ее на 2-м Археологическом съезде, но и там осталась без прочтения. Храм оказался в закладках стен разного времени, в диаконнике с правой стороны алтаря поверх пола погребены усопшие, в одной гробнице двое (см. л. 27); в могиле, находящейся в юго-западной части храма, найден скелет, при коем: подкова от сапога, крючок удочки, железная пряжка, кусок рельефного изображения нижней части человеческой фигуры, часть костяной ручки и медная монета\* (\*по определению академика Броссе относится к VIII веку) (см. л. 28); прежде меня близ этого храма при проведении дороги был найден в могиле железный крест (см. л. 28 и А), ныне находящийся у А. М. Раевской; в окрестностях этого храма много видно следов различных фундаментов, в том числе и церковных, так на земле, ныне принадлежащей мулле Беляла, найдена была капитель колонны\*\* (см. л. 29), находящаяся ныне в имении Карасан (\*\*Совершенно подобного рисунка капитель находится в храме св. Димитрия в Солуне VI века приложенная в издании Прохорова). На окраине этого города, [которая] называется Караса[н] найдены плиты с еврейскими надписями и изображениями (см. л. 30). По обзоре горы Аю-Даг и окрестностей склона горы, я пришел к убеждению, что действительно в этом месте было обширное христианское поселение, указанное [А. Ф.] Вельтманом, а найденная надпись определяет, что это был город Феодори, основанный в IV веке...»<sup>42</sup>.

При ознакомлении с представленными выше записями возникает закономерный вопрос, почему Д. М. Струков, обнаружив около середины октября (?) 1871 г. руины большого храма на восточном склоне г. Аю-Даг, поручает его раскопки мало знакомому с церковной археологией священнику Н. Клопотовичу, а сам в это время занимается обследованием памятников Аю-Дага, где им частично было раскопано всего две небольшие церкви? Скорее всего, художник Оружейной палаты Д. М. Струков первоначально недооценил собственного открытия – Партенитской базилики, стремясь реализовать совершенно другую идею.

<sup>42</sup> *Архив ИИМК*. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 10–11.

В связи с этим интересно отметить, что Д. М. Струков неоднократно в своих записях называет А. Ф. Вельтмана<sup>43</sup> вдохновителем его разысканий христианских памятников Крыма: «покойный А. Ф. Вельтман ободрял и уверял меня, что Крым усеян, по его выражению, исключительно храмами и вообще памятниками христианства древнейших времен, и, между прочим, указывал на восемь местностей, бывших некогда обширных поселений христиан»<sup>44</sup>. Причем оказывается, что Д. М. Струков, был просто одержим идеей обнаружения руин древнего христианского города, который должен находиться на Аю-Даге: «согласно указанию покойного А. Ф. Вельтмана отправился я к горе Аю-Даг, где он предполагал древний христианский город»<sup>45</sup>.

Даже более чем скромные результаты исследований Аю-Дага не охладили желания художника поместить здесь город, название которого ему «подсказала» надпись 1427 г., обнаруженная отцом Николаем (Клопотовичем) при раскопках базилики. Поэтому в своем письме (от 20.09.1872 г.) в Императорскую Археологическую Комиссию Д. М. Струков к числу своих заслуг относил и главным результатом исследований 1871 г. считал: «...отыскание города Феодори, бывшей резиденции всего Южного побережья и кафедры православных иерархов всей Готфии»<sup>46</sup>. Причем он подчеркивал, что «это открытие имеет в особенности то значение, что большинство ученых исследователей между своими изысканиями город Феодори относили в разные местности, а профессор Брун в конце 1871 г. писал, что г. Феодори одно и

<sup>43</sup> Александр Фомич Вельтман (1800–1870) – романист и археолог, швед по происхождению (из фамилии Weldman). Родился в Санкт-Петербурге. Его отец служил в лейб-гвардии гренадерском полку. В 1811–1812 гг. Вельтман учился в Московском университетском благородном пансионе, в 1814 г. был переведен в частный пансион Терликова, а в 1816 г. – в школу для колонновожатых, которую закончил в 1817 г. и, получив офицерское звание, был направлен в свиту Его Величества. В 1828–1829 г. во время турецкой компании Вельтман находился при главной квартире старшим адъютантом генерального штаба, а в 1831 г. вышел в звании подполковника в отставку. С этого времени он занимается литературой и историей. Первым его научно-историческим трудом явилось «Начертание древней истории Бессарабии» (М., 1828). Кроме беллетристики, Вельтман оставил несколько исторических исследований. В 1842 г. он стал помощником директора московской Оружейной палаты, а в 1845 г. назначен членом комитета для издания «Древностей Российского государства», выходивших под его редакцией и в которых тексты 2, 3 и 5 отдельно принадлежат ему. В 1852 г. Вельтман был назначен директором Оружейной палаты. О его путешествиях в Крым нам ничего не известно. Умер 11 января 1870 г. в Москве. Жизненные пути А. Ф. Вельтмана и Д. М. Струкова пересекаются в 1860 г., когда Струков был приглашен на службу художником в Кремлевскую Оружейную палату (Козлов В. Ф. Памятники православного Крыма в жизни московского художника и археолога Д. М. Струкова... С. 317).

<sup>44</sup> Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 5.

<sup>45</sup> Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 8.

<sup>46</sup> Архив ИИМК. 1872. Ф. 1. Д. 35. Л. 29.

тоже, что и Мангуп, и прежде сего Дюубуа и Кеппен утверждали, что г. Феодори есть Инкерман»<sup>47</sup>.

В дальнейшем, во время своих поездок в Крым, Д. М. Струков посещал Партенит и Аю-Даг, отмечая состояние известных ему памятников. Так, в «Заявлении», направленном в Императорскую Археологическую Комиссию 22 января 1887 г., Д. М. Струков писал о двух памятниках, исследовавшихся им ранее. Во-первых, это Партенитская базилика: «У подошвы горы Аю-Даг под дорогою, ведущею в деревню Партенит, имение Раевских, найдено: часть стен по всему плану церкви высотой до 3 арш. с мозаичным полом, рельефными колоннами и надписями, из коих 1 на греческом языке, фотографический снимок с которой находится в Русском археологическом обществе, а подлинные и другие камни отобраны в Санкт-Петербург госпожою Раевскою, интересно бы узнать у наследников ея, где находятся означенные камни». Здесь же (перпендикулярно основному тексту) Д. М. Струковым сделана запись: «Храм этот засыпанный землею и поверх идет проезжая дорога»<sup>48</sup>. Во-вторых, руины храма на поляне Ай-Констант: «На горе Аю-Даг церковь на месте называемом Ай-Констант; не это ли был известный монастырь св. Константина». К этому тексту также сделана приписка: «после расчистки камня храма... сильно убавившись, говорят татары увозят для своих потребностей»<sup>49</sup>.

Как нам кажется, привлечение материалов из архива Д. М. Струкова, к которым ранее не обращались исследователи, позволяет решить два недоуменных историографических вопроса. Во-первых, это разительные различия в планах раскапывавшейся базилики, которые были представлены отцом Николаем (Клопотовичем) и Д. М. Струковым<sup>50</sup>. Данное недоумение усиливалось еще из-за того, что в историографии сформировалось традиционное мнение о священнике Николае (Клопотовиче) как о непосредственном и единственном исполнителе всех работ, в то время как сам Д. М. Струков при этом отсутствовал и вообще не вел раскопки Партенитской базилики.

<sup>47</sup> Ошибочную идею локализации города Феодоро на месте селения Партенит Д. М. Струков неоднократно анонсировал в своих публикациях: 1) О древнехристианских памятниках в Крыму. Опыт археологических изысканий. М., 1872. С. 10; 2) Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876. С. 40 и др. Его безоговорочно и поспешно поддержал в этом вопросе В. Х. Кондараки (*Кондараки В. Х. Важная археологическая новость в Крыму // Одесский вестник* 1871. № 280), точку зрения которого подверг резкой критике Г. Э. Караулов (*Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 314–317*), считавший аргументацию Ф. К. Бруна (*Brun Th. Notices sur les colonies italiennes en Gazarie // Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de St.-Petersburg. VIIe serie. T. X (1866). № 9. P.63–77*), в пользу отождествления Феодоро с Мангупом, вполне обоснованной (*Василевский В. Г. Избранные труды по истории Византии... С. 840–841*).

<sup>48</sup> Архив ИИМК. 1887. Ф. 1. Д. 35. Л. 55.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> *Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 308–317, табл. V; Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде... рис. на с. 38.*

И. А. Завадская, обратившись к данному сюжету, отметила, что «исходя из данного им (Д. М. Струковым – С. А., В. М.) плана, видно, что храм был затронут раскопками по всей площади, исключая окружную галерею. Некоторые дополнительные сведения о проведенных Д. М. Струковым работах содержатся в неопубликованных вариантах его докладной записки об исследованиях в Крыму в 1868 и 1871 гг. Из нее также следует, что раскопки 1871 г. охватили более обширную площадь, нежели описывает Н. Клопотович»<sup>51</sup>.

Верные наблюдения И. А. Завадской считаем необходимым дополнить некоторыми уточнениями. Исследования Партеитской базилики осенью (в октябре) 1871 г. проводились в два этапа: 1) до 2 ноября работами руководил отец Николай (Клопотович), которым была открыта восточная часть храма и сделаны наиболее интересные эпиграфические находки; 2) после, на протяжении 17 дней, раскопками занимался непосредственно сам художник Д. М. Струков. Видимо, исследования базилики были прекращены в 20-х числах ноября. И хотя они не дали эффективных находок, но позволили сделать достаточно подробный план памятника. Поэтому священник Николай (Клопотович), не принимавший участия в продолженных Д. М. Струковым раскопках и не имевший полного их плана, не мог дать подробное описание открытых руин базилики. Не сделал этого и сам исследователь, ограничившись кратким перечнем своих находок, «затерявшихся» в архивных записках.

Наиболее значимыми оказались обнаруженные в ходе раскопок 1871 г. три эпиграфические находки, особенно плита в предалтарной части, использовавшаяся в позднее Средневековье в качестве вымостки пола (рис. 3). В большой греческой надписи, самый общий перевод которой был сделан на месте раскопок священником из селения Аутки (ныне район г. Ялты) отцом Иорданом, говорилось о восстановлении «митрополитом города Феодоро и всей Готии» Дамианом храма святых Апостолов Петра и Павла, построенного Иоанном Исповедником – «архиепископом города Феодоро и всей Готии»<sup>52</sup>.

Первоначально надпись датировали 1427/28 г., затем относили к 1422 или 1425 г.<sup>53</sup> и только при издании в 1886 и 1896 гг. В. В. Латышевым она была уточнена на 1427 г. В предложенном им переводе надпись выглядит следующим образом: *«Всечестный и божественный храм святых и славных, всехвальных и первоверховных Апостолов Петра и Павла воздвигнут от основания за многие годы иже во святых отцом нашим и архиепископом города Феодоро и всей Готии Иоанном Исповедником, возобновлен же ныне, как зрится, преосвященнейшим митрополитом города Феодоро и всей Готии господином Дамианом лета шесть тысяч девятьсот тридцать шестого, индикта шестого, месяца сентября десятого»*<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партеити... С. 300.

<sup>52</sup> Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 311–313.

<sup>53</sup> Васильевский В. Г. Избранные труды по истории Византии... С. 845–846.

<sup>54</sup> Латышев В. В. 1) Новая надпись из Партеиты... С. 56–62, прим. 1; 2) Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 77–79, № 70, табл. IX.

Издавший надпись профессор В. В. Латышев в своем комментарии к ней отмечал: «Замечательная по тщательности вырезки и правильности надпись эта относится к 1427 году по Р. Х., т. е. к одному году, с надписью, свидетельствующей о постройке храма и крепости владетелем города Феодоро Алексеем»<sup>55</sup>.

В 1884 г. в ходе земляных работ, проводившихся рабочими на винограднике, расположенном в непосредственной близости (к западу?) от открытого в 1871 г. храма, было найдено расколотое на 15 стыкующихся фрагментов надгробие (его размеры: 0,44 × 0,27 × 0,02 м) из белого мрамора с греческой надписью, тщательно вырезанной в 22 строки: *«Прямо взгляни, человек, и узри гроб, в котором вскоре будешь и сам пребывать. Когда скончался для сей жизни, помазан был (елеем) раб Божий. Обнищав духом, стяжал ты, человек небесный, сообразное с твоею жизненною деятельностью повышение, цель земной жизни. Преподобной памяти богоносный отец наш авва Никита, игумен (настоятель) монастыря святых Апостолов, с юного возраста посвященный Богу, воспитанный в иноческой жизни, потрудившийся, поучившийся и прекрасно отличившийся, был познан всеми как гостелюбец, а более явившийся и христоролюбец, предал дух свой в руки Бога живого, будучи 53 лет, скончался месяца декабря 14-го дня, в день воскресный, в час 1-й, индикта 10-го, в лето от Адама 6415-е (= 906 г. от Р. Х.). Молись, отче, о сыне твоем Ник(олае), монахе и пресвитере от Боспора, да помилует меня Бог»*<sup>56</sup>.

Итак, случайно открытая в 1884 г. плита с витиеватой греческой эпитафией представляет собой надгробие преподобного отца Никиты, настоятеля монастыря святых Апостолов, скончавшегося в воскресенье, 14 декабря 6415 г. (= 906 г. от Р. Х.). Издавший надпись В. В. Латышев полагал, что «... в этом упоминании монастыря св. Апостолов заключается главный исторический интерес памятника, так как он представляет новое доказательство тождества нынешнего Партенита со средневековым Партенитом, свидетельствуя о существовании там монастыря святых Апостолов, упомянутого в Житии Иоанна Готского, в начале X в., т. е. через сто с небольшим лет после кончины святого Иоанна. Кроме того, памятник знакомит нас с одним из настоятелей монастыря, игуменом Никитою, и, таким образом, дает маленькую страничку для монастырской хроники. Боспорский монах и пресвитер Николай, приписал свое имя на памятнике с просьбой молиться за него, по всей вероятности потому, что его иждивением был сооружен памятник Никиты, или им самим вырезана надпись»<sup>57</sup>.

Свой небольшой исторический экскурс В. В. Латышев завершает признанием, что «... нельзя сказать наверное, был ли он духовным сыном Никиты, или

<sup>55</sup> Латышев В. В. Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 78–79

<sup>56</sup> Латышев В. В. 1) Новая надпись из Партенита... С. 56–62; 2) Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 77. № 69.

<sup>57</sup> Латышев В. В. Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 76–77.



плотским, но первое представляется нам более вероятным ввиду упоминания в строках 11–13, что Никита с юного возраста был посвящен Богу и воспитан в иноческой жизни».

Исследователи <sup>58</sup>, сопоставив все имеющиеся в их распоряжении данные, уже в 70–90-х гг. XIX в. пришли к казавшемуся бесспорным выводу о том, что обнаруженные в 1869–1871 гг. в Партените руины церкви – есть не что иное, как следы храма святых Апостолов Петра и Павла, находившегося в монастыре, основанном во второй половине VIII в. преподобным отцом и епископом Готии святым Иоанном Исповедником.

Однако в то же время было высказано иное мнение о возможной дате возведения Партенитской базилики. В своем капитальном труде «Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева», вышедшем в 1891 г., И. И. Толстой и Н. П. Кондаков писали: «На южном берегу Крыма в имении Партенит близ Гурзуфа открыты в 1871 г. значительные остатки большого христианского храма, относящегося по времени своего возобновления к первой четверти XV столетия, а по времени первоначальной постройки, быть может, к X–XII столетию. Из всех открытых на южном берегу древних церквей – это первая церковь больших размеров и с украшениями, как например: мозаиковый пол, резные карнизы. Все прочие известные здесь древние церкви имеют вид обыкновенных часовен»<sup>59</sup>.

Далее авторы «Христианских древностей» приводят описание открытых раскопками 1871 г. руин памятника, опираясь в основном на сведения отца Николая (Клопотовича) и Г. Э. Караулова: «Храм был больших размеров, богато украшен и приспособлен для архиерейского служения. В алтаре, устроенном полукругом, найдено место, где был утвержден престол, а за ним, в горнем месте, кафедра для епископа. В предалтарной части с правой стороны, в углублении стены устроено сидение для неслужащих священников. Открытые части храма состоят: из алтаря, предалтарной части, левого придела и из небольшой части правого придела. Кладка стен везде на извести, из хорошо отесанных и правильной формы камней<sup>60</sup>. Стены имеют в ширину два аршина, в высоту они сохранились местами на 3 аршина и немного больше, а местами не более как на один аршин. Пол у места, где устраивается иконостас, выстлан серым мрамором с темно-синими разводами, а далее, равно как и во всех остальных открытых частях храма, пол мозаиковый, составленный

<sup>58</sup> Клопотович Н. О раскопках Д. М. Струкова в Партените... С. 723–728; Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 309–311; Струков Д. 1) О древнехристианских памятниках в Крыму... С. 9–10; 2) Древние памятники христианства в Тавриде... С. 37–39; Василевский В. Г. Житие Иоанна Готского (1878 г.)... С. 86–154; Латышев В. В. 1) Новая надпись из Партенита... С. 56–62; 2) Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России... С. 74–77, № 69; С. 77–79, № 70 и др.

<sup>59</sup> Толстой И. И., Кондаков Н. П. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева... С. 30.

<sup>60</sup> Здесь и далее по тексту выделения выполнены нами – С. А., В. М.

из небольших белых и красноватых квадратиков, с блестящею полированную поверхность. Из архитектурных украшений найдены внутри храма; небольшая каменная колонка, много обломков карниза и **две мраморные капители резной работы**»<sup>61</sup>.

И. И. Толстой и Н. П. Кондаков в своем беглом описании Партенитской базилики допустили две неточности: 1) о том, что кладка стен храма везде сложена из хорошо отесанных и правильной формы камней (т. е. квадров) и 2) касающаяся находки в ходе раскопок двух мраморных резных капителей. Впоследствии, правда, уже без ссылок на «источник», эти ошибочные заключения будут использованы некоторыми исследователями средневекового Крыма для доказательства существования на месте данного памятника более ранней базилики V–VI или VI–VII вв.

В то же время появление ошибочного тезиса о якобы найденных в Партенитской базилике двух мраморных резных капителей можно было легко разрешить еще в 70–90-е гг. XIX в. Одна мраморная капитель, по словам Д. М. Струкова, найдена на винограднике муллы Беялы. Дом муллы в Партените, при котором находился и небольшой виноградник, располагался рядом с мечетью на западном склоне Тепелера (был ли у муллы еще один участок с виноградом, нам неизвестно). Здание мечети и дом муллы (располагались на левом берегу р. Партенитки) оказались полностью разрушены уже в начале 80-х гг. XX в. при строительстве очередного корпуса Министерства обороны СССР. Раскопки на участке нового строительства в 1984–1986 гг. проводились Е. А. Паршиной. На вскрытой (около 1500 кв. м) территории памятника исследованы полностью или частично 17 разновременных усадеб. Самые ранние комплексы отнесены исследовательницей к VII–VIII вв.<sup>62</sup>

Другая мраморная капитель обнаружена на территории имения П. И. Кеппена «Карабах», о чем писали в 1891 г. И. И. Толстой и Н. П. Кондаков: «На самом мысу Карабахбурун, сильно подмываемом волнами и наполовину уже унесенном, в кипарисовой роще мусорный холмик не более 16 кв. саж. заключает в себе остатки древнего христианского храма. Судя по отрытым стенами фундамента, плитам пола, имеется только основание церкви; стены же, грубо сложенные из кругляку, черепиц грубого зерна, камней дикарных и даже шиферных кусков, совершенно рассыпались. На окраине этой мусорной кучи найдена капитель мраморная, угловая, в поздневизантийском стиле, VI–VII столетий. Одна сторона куба примыкала к стене, другие три имеют 3 толстые обломанные волюты, и два ряда акантов, но верхний лишь украшают овы и канты; характер орнаментации – филигрань, листва не отделяется; среди волюты на сторонах имеются орнаментированные кубки и вазы. Капитель упала в море и от действия волн в течение 2 лет сильно пострадала. Кроме того, найдены обломки мраморных тонких стержней, куски плиты, украшенной

<sup>61</sup> Толстой И. И., Кондаков Н. П. Указ. соч. С. 30.

<sup>62</sup> Паршина Е. А. Торжище в Партенитах... С. 64, 69.

профилями и пр. Ниже этого храма, на обрыве есть гробницы позднейшего христианского периода, вещей в себе не содержащий»<sup>63</sup>.

Таким образом, уже к концу XIX в. в историографии средневекового Крыма сформировалось мнение о Партенитской базилике как о храме монастыря св. Апостолов (или св. Апостолов Петра и Павла), памятнике VIII в., связанном с именем и подвижнической деятельностью Иоанна Готского. Особняком стояло мнение Г. Э. Караулова, который не усматривал непосредственной связи между возникновением монастыря и житием Преподобного<sup>64</sup>, а также заключение И. И. Толстого и Н. П. Кондакова, считавших, что храм построен не ранее

<sup>63</sup> Толстой И. И., Кондаков Н. П. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева... С. 31–32. Храм-часовня в урочище «Челике» (здесь же расположено и родовое кладбище семейства Кеппелов), а так же расположенный рядом некрополь не подвергались археологическому исследованию. Хотя Л. В. Фирсов, проводивший визуальный осмотр памятника в начале 60-х гг. XX в., приводит его параметры (5 × 8 м) и схематический план церкви (Фирсов Л. В. Исары: Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма... С. 20–21, рис. 20).

<sup>64</sup> На особое мнение Г. Э. Караулова по данному вопросу обратили внимание С. И. Лиман и С. Б. Сорочан: «Греческая надпись первой четверти XV в., найденная в храме, содержала в себе сведения о сооружении храма апостолов Петра и Павла архиепископом города Феодоро и всея Готфии Иоанном Исповедником и возобновлении в 1422 г. (sic!) храма митрополитом города Феодоро и всея Готфии Дамианом. Г. Караулов в своей статье резонно заметил по этому поводу, что в византийских источниках эти иерархи нигде так не титулуются, а называются просто епископами Готфии без обозначения города Феодоро. “Вновь открытый теперь памятник, – подчеркивает автор, – может служить нам как бы указанием на то, что г. Феодоро был в это время первенствующим местом в крымской Готфии, что в нем была резиденция известных “готфских” князей (греков), правителей Готфии и находилась кафедра готских иерархов”» (Караулов Г. Недавняя археологическая находка в Крыму... С. 313). Далее С. И. Лиман и С. Б. Сорочан подчеркивают: «Важно, что автор не совместил упомянутого Иоанна Исповедника с известным из агиографии первой трети IX в. епископом Иоанном Готфским и, таким образом, не поставил знак равенства между обнаруженным партенитским храмом и житийным монастырем св. Апостолов Петра и Павла. Последующие исследователи отнеслись к этим свидетельствам менее критически, не заметили их вполне возможного расхождения, что объясняет проблему нестыковки данных археологических раскопок партенитского базиликального комплекса с данными агиографии» (Лиман С. И., Сорочан С. Б. История изучения Византии в южных губерниях Российской Империи (1804–1874 гг.) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 4 (21). С. 18–19). Однако помещенная на с. 18 и в прим. 43 критическая ремарка С. И. Лимана и С. Б. Сорочана в адрес соавторов (Адаксина С. Б., Золотарев М. И., Кирилко В. П., Мыц В. Л., Смекалов С. Л.) кратких публикаций о ходе исследования Партенитской базилики в 1998–2001 гг. не обоснованна, так как в них материал представлен в тезисной форме и не предполагал историографического рассмотрения вопроса. К сожалению, сами историографы при этом допускают несколько неточностей, например: 1) надпись о восстановлении базилики митрополитом Дамианом датируется 10 сентября 1427 г., а не «1422 г.»; 2) неверно даны исходные данные (год выхода и стр.) работы И. А. Завадской «К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики» (2004. С. 44–50), а не 2003. С. 19–20.

X–XII вв. и, следовательно, также не имеет непосредственного отношения ко времени и трудам преподобного.

Вполне естественно, что этот памятник заинтересовал работавшего в непосредственной близости от Партенита (в 1903–1906 гг. им проводились раскопки раннесредневекового некрополя в Гурзуфе)<sup>65</sup> члена-сотрудника Императорского Археологического Института Н. И. Репникова (1882–1940)<sup>66</sup>.

Судя по всему, Н. И. Репников в 1904 г. посетил Партент, где он осмотрел руины Партеритской базилики и (при невыясненных обстоятельствах) собрал коллекцию из 6 моливдовулов. Они были привезены им в Санкт-Петербург и 28 декабря переданы в ИАК, сопровождаемые кратким текстом: «Имею честь представить на рассмотрение Императорской Археологической комиссии шесть свинцовых вислых печатей, найденных недалеко от развалин церкви Двенадцати Апостолов в Партените»<sup>67</sup>. Товарищ Председателя ИАК В. В. Латышев, осознавая важность обнаруженных в Партените моливдовулов, уже 10 января 1905 г. обратился к ученому секретарю Русского археологического института в Константинополе Б. А. Панченко с просьбой подготовить к изданию в «Известиях» ИАК данных находок<sup>68</sup>. Б. А. Панченко 22 января 1905 г. из Константинополя пишет В. В. Латышеву о своем согласии подготовить публикацию печатей для ИАК и просит прислать ему оригиналы, а также краткие сведения «касательно времени тех древностей, особенно монет, среди которых были найдены означенные моливдовулы»<sup>69</sup>. 9 февраля 1905 г. В. В. Латышев сообщает Б. А. Панченко, что ИАК направляет ему «6 древних свинцовых печатей, найденных близ храма 12 апостолов в Партените», но замечает, что «Печати были найдены там случайно и доставлены в Комиссию через посредство Н. И. Репникова. **Никаких подробностей об их находке неизвестно.** Что же касается храма 12 апостолов в Партените, то описание его помещено в VIII томе “Записок Имп. Одесск. общва Истории

<sup>65</sup> Репников Н. И. О раскопках в Ялтинском уезде Таврической губернии // Архив ИИМК. 1903. Ф. 1. Д. 91.

<sup>66</sup> Н. И. Репников с 1902 г. сотрудничал с ИАК и РАО, начал самостоятельные раскопки еще в студенческие годы: в 1904 г. закончил Санкт-Петербургский Археологический Институт, а с 1904 по 1908 гг. являлся вольнослушателем историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Более подробно об археологических исследованиях Н. И. Репникова в 1902–1937 гг. см.: Бернштам А. Н., Бибилов С. Н. Репников (1882–1940). [Некролог] // КСИИМК. М.; Л., 1941. Вып. 9. С. 121–123; Равдоникас В. И. Памяти Н. И. Репникова // Старая Ладога. Л., 1948. С. 6–10; Королькова Л. В. Н. И. Репников – исследователь Северо-Запада России // Невский археолого-историографический сб. СПб., 2003. С. 118–125.

<sup>67</sup> Репников Н. И. Заявление в Императорскую Археологическую комиссию от 28. XII. 1904 г. // Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 8/1905. № 2292.

<sup>68</sup> Латышев В. В. Письмо Б. А. Панченко от 10.01.1905 г. // Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 8/1905. № 61

<sup>69</sup> Панченко Б. А. Письмо В. В. Латышеву от 22.01.1905 г. // Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 8/1905. Б. №. Л. 5–6.

и Древностей», стр. 308 и слл.»<sup>70</sup>. 18 августа 1905 г. из Русского археологического института в Константинополе на имя В. В. Латышева (получены 25.08.1905 г.) Б. А. Панченко были отправлены 6 моливдовулов и их описание<sup>71</sup>. В опубликованной в следующем (1906 г.) в «Известиях ИАК» статье «Шесть моливдовулов из Парфенита» Б. А. Панченко вынужден был признать, что «найденные в местности Парфенита и доставленные Комиссии ее сотрудником Н. И. Репниковым, не имеют связи ни с известным храмом, ни вообще с именем Парфенита»<sup>72</sup>.

«Неудача» с коллекцией моливдовулов, по-видимому, послужила дополнительным стимулом провести полное исследование храма в Партените. В начале 1907 г. Н. И. Репников обратился в Археологическую Комиссию с просьбой выдать ему Открытый лист на право проведения раскопок Партенитской базилики. 18 апреля 1907 г. председатель Императорской Археологической Комиссии граф А. А. Бобринский подписал Открытый лист на раскопки Партенитской базилики Члену-сотруднику Императорского Археологического Института Николаю Ивановичу Репникову.

Владелица усадьбы «Партенит» М. Г. Раевская пожелала финансировать раскопки, с условием, что полученные в результате работ находки поступят в ее коллекцию. Приступая к исследованию базилики, Н. И. Репников надеялся пополнить своими раскопками «тот скудный материал по истории византийского зодчества в Крыму такой глухой эпохи, какой является у нас конец VIII в.»<sup>73</sup>.

Исследовательские работы в Партените были начаты 18 мая и закончены 23 июня 1907 г. За 37 рабочих дней оказалась вскрыта площадь около 400 кв. м и выяснено, что базилика представляла собой прямоугольное строение, ориентированное по линии юго-запад – северо-восток (угол отклонения к северу составлял около 60°), расчлененное на три нефа, завершающихся тремя полукруглыми апсидами. Боковые нефы отделялись от центрального двумя рядами массивных, квадратных в сечении столбов (по четыре с каждой стороны). С юго-запада располагался довольно просторный нартекс с двумя наружными входами и тремя проходами в нефы. С трех сторон здание храма окружали галереи. Полы в боковых нефах, нартексе и галереях были покрыты мозаикой из красных (керамических) и желтых (песчаниковых) квадратиков, уложенных в виде паркета<sup>74</sup>.

Закончив раскопки, Н. И. Репников занялся упаковкой и подготовкой к отправке обнаруженных в ходе исследований базилики предметов в Санкт-Петербург. Так, 29 июня 1907 г. он уже уведомлял Императорскую Археологическую Комиссию о том, что еще 25 июня им отправлено «6 ящиков древностей из раскопок храма святых Апостолов Петра и Павла из Ялты ... малой скоростью по адресу: Импе-

<sup>70</sup> Латышев В. В. Письмо Б. А. Панченко от 9.02.1905 г. // Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 8/1905. № 248. Л. 6.

<sup>71</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 8/1905. № 998. Л. 7.

<sup>72</sup> Панченко Б. А. Шесть моливдовулов из Парфенита // ИИАК. Вып. 18. 1906. С. 160–164.

<sup>73</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 7.

<sup>74</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 13.

раторская Археологическая Комиссия, Санкт-Петербург, Зимний Дворец, общим весом 33 пуда 26 фунтов и застрахованы на сумму 1200 рублей»<sup>75</sup>. Поступившие из Крыма в столицу средневековые древности более полутора лет находились в ИАК, где они изучались, с них делались рисунки и составлялась опись находок.

Раскопки 1907 г. Н. И. Репникова в Партените и особенно известие об открытии в южном нефе базилики кенотафа Иоанна Готского вызвали повышенный интерес к памятнику русской православной церкви. К руинам храма, которые служащими имения Раевских содержались в чистоте и порядке, потянулись многочисленные паломники. Уже в 1908 г. в южном нефе Партенитской базилики производится реставрация (с элементами реконструкции) мемориального захоронения Иоанна Исповедника и благоустройство всей территории открытого памятника, где в день его поминовения 22 (26) июня была проведена торжественная служба. Для благоустройства этого места, воспринимаемого теперь верующими, как религиозная святыня, производится целый ряд перестроек, связанных в основном с созданием водоотвода ливневых стоков внутри южного нефа и с внешней стороны южной апсиды.

Мария Григорьевна Раевская все это время находилась за границей и очень волновалась о судьбе коллекции предметов, обнаруженных в ходе раскопок базилики. Поэтому она настойчиво донимала ИАК и лично Н. И. Репникова письмами с просьбой прояснить судьбу находок. Весьма характерно в этом отношении письмо, написанное в раздраженном тоне, отправленное 6 ноября 1908 г. из отеля «Парадиз» в Каннах: «Милостивый государь Николай Иванович, когда мы получим обратно увезенные Вами временно раскопки, сделанные в храме святых Апостолов Петра и Павла в имении нашем Партенит на южном берегу Крыма. Полтора года прошло и все их нам не возвращают, несмотря на обещание, данное Вами. Будьте любезны мне ответить немедленно, когда мы получим полностью обратно эти вещи и обозначение определенного месяца и числа их отправки в имение наше в Партените...»<sup>76</sup>.

19 ноября 1908 г. в ИАК поступило письмо от М. Г. Раевской, которая «... просит комиссию иметь любезность согласно их письму прислать все раскопки, сделанные г. Репниковым в Партените, на южном берегу Крыма, в ее контору в Санкт-Петербурге, на улице Сергиевской, д. 32, на имя ее управляющего домом Василия Степановича Кузьмина, которому поручает лично заявить в комиссию о порученной ему М. Г. Раевской обязанности принять по подробному списку все принадлежащие семье Раевских раскопки имения их в Партените»<sup>77</sup>.

В свою очередь, Императорская археологическая комиссия направляет г. В. С. Кузьмину письмо за № 1743, датированное 27 ноября 1908 г., в котором сообщается: «Императорская археологическая комиссия вследствие письма М. Г. Раевской от 19 ноября 1908 года имеет честь препроводить при сем

<sup>75</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 44. Л. 10.

<sup>76</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 44. Л. 15.

<sup>77</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 44. Л. 16.

Вам доставленную в Комиссию г. Репниковым коллекцию вещей, найденных им при раскопках в Партените, по особой описи. Комиссия покорнейше просит уведомить ее о получении означенных вещей. Председатель комиссии В. В. Латышев»<sup>78</sup>. Уже 29 ноября 1908 г. в ИАК поступило письмо от управляющего домом М. Г. Раевской в Санкт-Петербурге: «Имею честь уведомить, что присланную при письме Археологической Комиссии и особой описи коллекции вещей в количестве 477 №№, найденных при раскопках в 1907 году в Партените, я получил и поместил в дом Марии Григорьевны Раевской, впредь до ее возвращения из заграницы. Управляющий домом по улице Сергиевской, № 32 генеральши Раевской В. Кузьмин»<sup>79</sup>.

Опись, прилагаемая к отправленным М. Г. Раевской древностям из раскопок в Партените в 1907 г., включала в себя 477 номеров, среди которых перечислены архитектурные детали, фрагменты поливной керамики, обломки черепицы, пифосов, куски штукатурки со следами фресковой росписи, обломки надписи на мраморе, обнаруженной у наружной стороны северной стены базилики. Кроме того, в описи упоминается 20 медных и серебряных монет IX–XVI вв. («византийских» и «гиреевских»).

С сожалением приходится констатировать, что раскопки Партенитской базилики в 1907 г. были проведены в спешке, а это никак не способствовало необходимому и достаточно полному осмыслению как стратиграфии исследуемого памятника, так и залегания в его культурных напластованиях разновременных и разнохарактерных датирующих предметов. И, как следствие, такой подход привел к формальному решению вопросов датировки строительных остатков всего архитектурно-археологического комплекса.

Возможно, эту проблему хотя бы частично можно было бы решить, имея в настоящий момент в наличии всю коллекцию найденных при раскопках предметов, доступных для повторного их изучения. Но, к сожалению, обнаруженные при проведении в Партените работ находки постигла печальная участь многих памятников – произведений искусства и культуры, которые оказались в круговороте политических событий, происходивших в России в 17–20-х гг. XX в.

В архиве Государственного Эрмитажа хранятся документы, свидетельствующие о некоторых перемещениях частных коллекций истории и древностей, находившихся в аристократических особняках Санкт-Петербурга после революции. Так, по интересующему нас вопросу найден документ, датированный 24 мая 1919 г., свидетельствующий о том, что зведующий «Отделом по охране, учету и регистрации памятников истории и старины», правительственный комиссар Е. Рыкалов, предписывает сотруднику руководимого им отдела Е. С. Михайлову «...немедленно наложить печати на художественное искусство и архивы, находящиеся в доме Раевских по улице Сергиевской, д. 32»<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 44. Л. 17.

<sup>79</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 44. Л. 18.

<sup>80</sup> Архив Государственного Эрмитажа. Ф. IV. Оп. 1. Д. 747.

Однако остается неизвестным, находилась ли партенитская коллекция в это время в доме генеральши М. Г. Раевской в Петербурге, куда была доставлена из ИАК еще 29 ноября 1908 г., или отправлена в имение Партенит, как это первоначально намеревалась сделать Мария Григорьевна, – на этот счет никаких документов обнаружить не удалось.

11 октября 1919 г. составление описи предметов из дома № 32 по улице Сергиевской было поручено сотруднице по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины Т. Н. Книпович. Уже в скором времени все художественные ценности Раевских были вывезены в Пушкинский Дом. Однако опись Т. Н. Книпович оказалась составлена только на предметы и вещи, имеющие бесспорное художественное значение, куда входили живописные полотна, предметы прикладного искусства, а массовый археологический материал, по всей видимости, хранившийся здесь же, остался без внимания, и дальнейшая его судьба до настоящего времени неизвестна. Позднее, в 1924 г., картины, принадлежавшие Раевским, передаются в Государственный Эрмитаж.

На сегодняшний день реально известна судьба только одного предмета (мраморного надгробия аввы Никиты, датированного 14 декабря 906 г.), принадлежавшего М. Г. Раевской и некогда находившегося в имении Партенит. История обнаружения и сохранения этого памятника такова: 28 июля 1920 г. Директор РАИМК Н. Я. Марр обратился в коллегия по делам музеев с сообщением, что в Детском (Царском) Селе (ныне г. Пушкин), в реквизированном особняке М. Г. Раевской по улице Колпинской, д. 32 (еще одно владение Раевских) «до последнего времени хранилась привезенная в 1880-х годах из Крыма разбитая мраморная плита с греческой надгробной надписью игумена Никиты, ныне переданная в ведение Детскосельской художественной комиссии, и, вероятно, уже перенесенная в местный музейный фонд, находящийся в бывшем дворце графини Палей. Так как необходимо сделать фотографии ее для нового издания христианских греческих надписей В. В. Латышева, РАИМК просит выслать плиту в Петроград и, ввиду ее важного исторического значения, передать на хранение в Государственный Эрмитаж. Марр»<sup>81</sup>. 4 августа 1920 г. хранитель Детскосельских дворцов-музеев сообщает, что плита находится в музейном фонде и в связи с незначительностью ее веса (около ½ пуда) может быть в любой момент перевезена в Петроград. Уже 12 августа 1920 г. сотруднику отдела Палладию Степановичу Беху был выдан документ, удостоверяющий, что он уполномочен перевезти плиту из Детского Села в Эрмитаж. Об исполнении этого поручения П. С. Бех докладывал 17 августа в специальной записке: «... названная мраморная плита из Детскосельского отдела музейного фонда перевезена в РАИМК в помещение бывшего Мраморного Дворца, где и передана лично под расписку служащему в Академии профессору Василию Васильевичу Латышеву»<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Архив Государственного Эрмитажа. Ф. IV. Оп. 1. Д. 750.

<sup>82</sup> Там же.



Эта находка и стала практически единственным предметом из партенитской коллекции, собиравшейся Раевскими на протяжении 60–80-х гг. XIX – начала XX вв., сохранившаяся до наших дней (в настоящее время находится в экспозиции Отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель В. Н. Залесская). Еще 8 обломков черепицы и фрагментов керамики обнаружены в Отделе Археологии Эрмитажа, но так как они поступили в музей из РАО в 1931 г, то неясно, входили ли они в состав коллекции М. Г. Раевской или оставались у Н. И. Репникова в связи со своей незначительностью<sup>83</sup>.

В фондах Крымского краеведческого музея в г. Симферополе хранится фотоархив А. Л. Бертье-Делагарда<sup>84</sup>, где находятся подлинники фотографий, выполненных, вероятно, самим А. Л. Бертье-Делагардом и Н. И. Репниковым во время раскопок в Партените, большая часть из которых использована при публикации результатов исследования базилики, изданных в 1909 г.<sup>85</sup>

\* \* \*

Подводя итоги исследований Партеритской базилики, следует констатировать, что памятник подвергался раскопкам дважды: в 1871 и 1907 гг. Причем авторами раскопок в научный оборот было введено два принципиально различных плана храма. Например, Д. М. Струковым в 1876 г. опубликован план, на котором представлена трехнефная трехапсидная базилика с просторным нартексом<sup>86</sup>. При этом вся планировочная композиция храма (без полукруглых апсид) приближается к квадрату (рис. 1).

Центральный неф в результате последующих и неоднократных перестроек, сопровождавшихся закладом проходов в приделы и проемов между столбами, оказался разделен на два помещения, обозначенных на плане, как «трапеzia» (II) и «храм с мозаичным полом из полевого шпата и кафельных плит» (III). При этом сами столбы на плане не выделены. Между центральным и боковыми нефами показано три разновеликих проема, не закрытых более поздними стенами<sup>87</sup>.

Кроме того, в центральной апсиде отмечен «Алтарь, отделенный преградой, высотой 1 арш. 5 вершк.» (IV). Здесь же находился синтрон (обозначен условно), «Престол высотой 1 арш. 3 вершк.» (А) и «Седалище священнослужащего (епископа?), высотой 10 вершков» (Б). В данном случае явно допущена ошибка, потому что епископское кресло (А), в то время как в центральной части апсиды находился поздний алтарь (Б). Северный неф был разделен на две части: VII – «Отделение для молящихся» (как и в южном нефе) и V – «Отделение для жертвенника с мраморным полом». Между собой они сообщались проходом. Второй вход, которым можно было попасть из жертвенника в виму, оказался заложен.

<sup>83</sup> ОИПК из бывшего Византийского отделения по инвентарю № 931/8–16.

<sup>84</sup> Архив КРКМ. Ф. № 2606–23059.

<sup>85</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 2–7, 12, 14–24, 26–30, 32–45.

<sup>86</sup> Струков Д. М. Древние памятники христианства в Тавриде... Рис. на с. 38.

<sup>87</sup> Струков Д. М. Указ. соч. Рис. на с. 38, II, III.

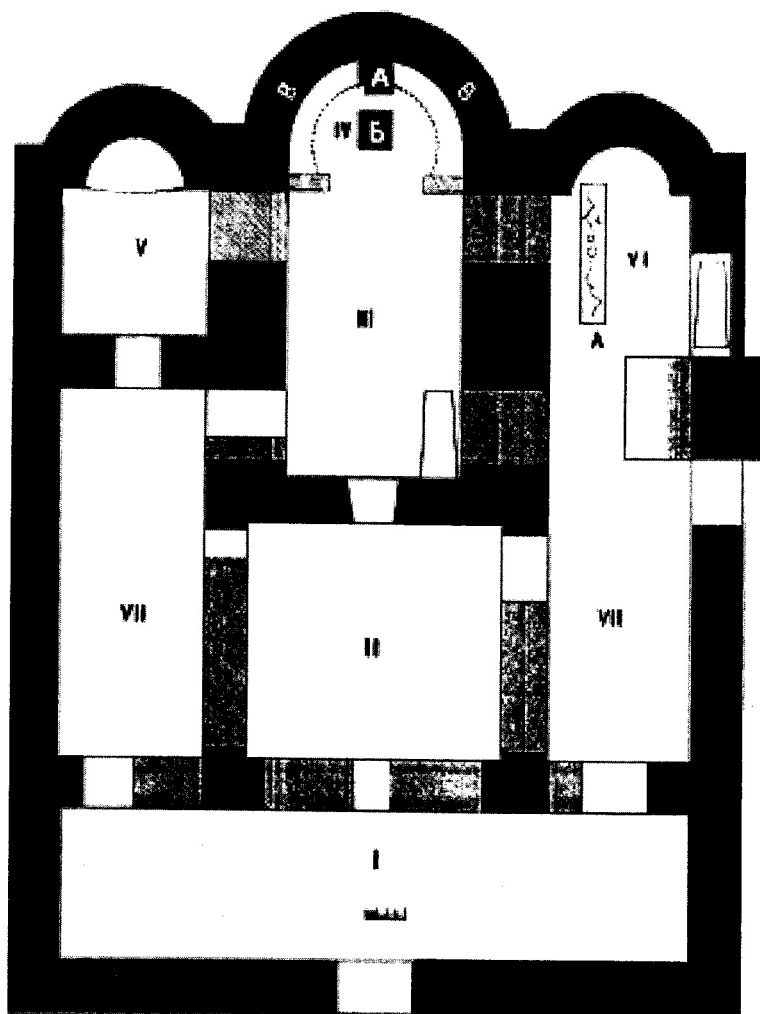


Рис 1.  
План Партенитской базилики по Д. М.Струкову (1876 г.)

Южный неф на плане Д. М. Струкова также разделен на две части (искусственной перегородкой является прямоугольная могила, примыкающая к узкой кладке и массивному утолщению продольной стены, где изображен широкий проход в юго-западном направлении). В самом диаконнике (VI) находилось еще две могилы: одна была встроена в продольную стену и, по всей видимости, перекрывалась аркосолием, а вторая (А) представляла собой несколько странное парное захоронение (погребенные обращены головами друг к другу) в каменной гробнице («поверх пола из каменных плит гроб»)<sup>88</sup>.

С западной стороны к наосу примыкал нартекс (I), не расчлененный пилястрами. Его ширина соответствует ширине боковых нефов. С внешней (западной) стороны в него ведет центральный вход, а из притвора в наос – три разновеликих дверных проема, сообщающихся с боковыми и центральным нефами. При этом западная стена наоса представлена в виде двух пилястр, сливающихся с продольными стенами (северной и южной), и двух столбов с пилястрами, обращенными в наос. Между этими несущими конструкциями помещены 4 кладки с проемами для проходов<sup>89</sup>.

Несмотря на всю свою неточность, схематичность и противоречивость, план, составленный художником Д. М. Струковым в ноябре (?) 1871 г., до 1909 г. (времени публикации Н. И. Репниковым результатов своих исследований) являлся единственным (фрагментарный план раскопа отца Николая (Клопотовича) еще более схематичен) иконографическим источником, отражающим объемно-плановую композицию и особенности архитектуры Партенитской базилики. При этом необходимо учитывать, что первоисследователь храма не успел «прокопать» открытые им руины до уровня полов, а вынужден был ограничиться расчисткой стен по всей площади базилики, не раскрыв стен окружающей галереи. Надежда на доисследование памятника, с которой Д. М. Струков не расставался до последней своей поездки в Крым в 1892 г., так и не оправдалась ввиду того, что стены храма оказались «засыпаны вновь землей, поверх которой идет шоссе́йная дорога. Не засыпанной же осталась только алтарная часть в бок от дороги, поросшая бурьяном и мелким кустарником»<sup>90</sup>.

Н. И. Репников, касаясь работ 1871 г., был почему-то уверен, что «руководство раскопками Д. М. Струков поручил тогдашнему священнику местечка Алушты о. Н. Клопотовичу, сам же руководил работами издали», а поэтому для него «единственным первоисточником и наиболее полным отчетом о раскопках является... заметка о. Клопотовича»<sup>91</sup>. Ограничившись пространном извлечением из публикации алуштинского священника отца Николая (Клопотовича), он сделал заключение, что в 1871 г. «были раскопаны лишь средняя часть храма и жертвенника, большая же часть храма оставалась не исследованною, хотя Д. М. Струков

<sup>88</sup> Струков Д. М. Древние памятники христианства в Тавриде... С. 38–39.

<sup>89</sup> Струков Д. М. Указ. соч. С. 38.

<sup>90</sup> Архив ИИМК. Ф. 1. Д. 35 (1892 г.). Л. 10.

<sup>91</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 5.

в своих статьях дал полный план храма»<sup>92</sup>. Судя по всему, Н. И. Репников, подводя итоги своих работ, не имел ясного представления об объеме исследований, выполненных его предшественником, – Д. М. Струковым.

Сам же Н. И. Репников издал план Партенитской базилики с условной прорисовкой стен храма, окружавшей его галереи и примыкавших с северо-запада строений (рис. 2)<sup>93</sup>. Перед нами предстает несколько иная, чем у Д. М. Струкова, но все та же трехнефная трехапсидная базилика с трехчастным (с двумя парами пилястр) нартексом, наос которой (без апсид) равен квадрату. За счет этого храм имеет более стройную объемно-плановую композицию. Внутреннее пространство наоса разделено на нефы четырьмя парами прямоугольных столбов. При этом разной штриховкой им выделены кладки, относящиеся, по его мнению, к трем разным строительным периодам – от VIII до XVI–XVII вв.

Уже при рассмотрении плана, в сопоставлении его с описанием памятника и богатым фотографическим материалом, возникает ряд вопросов. Например, к кладке первого строительного периода («VIII в.»), якобы полностью состоявшей из тесанных блоков нуммулитового известняка («инкерманского» камня), исследователем отнесены стены центральной апсиды, внутренние плечи малых апсид, четыре пары столбов и шесть пилястр, стена, разделяющая притвор и наос, южный угол, юго-восточный откос главного входа, северо-западная стена и угол нартекса. В это же время возведены, однако, полностью из бута, стены обводной галереи и «портика». В ходе восстановительных работ 1427 г. «по фундаментам VIII в.», т. е. по кладкам из блоков нуммулитового известняка, как полагал Н. И. Репников, были восстановлены из бутового камня стены боковых апсид, продольные стены храма, западная стена притвора. Кроме того, в 1427 г. бутовыми кладками на известковом растворе закрываются проемы между столбами, возводятся западные стены жертвенника и диаконника, перекладывается часть южной продольной стены, в которой ранее якобы была сделана могила № 18, перекрытая аркосолием.

Однако предложенная Н. И. Репниковым дифференциация типов кладок, соответствующих, по его замыслу, разным строительным периодам, противоречит как сделанному им описанию памятника, архитектурным разрезам, так и фотографиям открытых раскопками руин базилики. Например, на разрезе А-Б (рис. 9, фото на рис. 14) видно, что кладка из нуммулитовых блоков центральной апсиды стоит на трехступенчатом фундаменте из бутового камня и поэтому не может «зависать», как это представлено на плане. Кладки боковых апсид, продольных стен и стен нартекса до уровня полов сложены из бутового камня (рис. 18, 21, 24). На рис. 22 видна облицовка четырьмя тесанными блоками западного откоса проема первоначального входа, а не частично сохранившийся столб, реконструируемый Н. И. Репниковым на рис. 13. К тому же и на рис. 6 четко видны два, а не четыре, как это показано на плане (рис. 8; 13) столба и пилястра. Кладки западных стен, жертвенника и диаконника не «вторичны», а явно отно-

<sup>92</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 6.

<sup>93</sup> Репников Н. И. Указ. соч. Рис. 8.

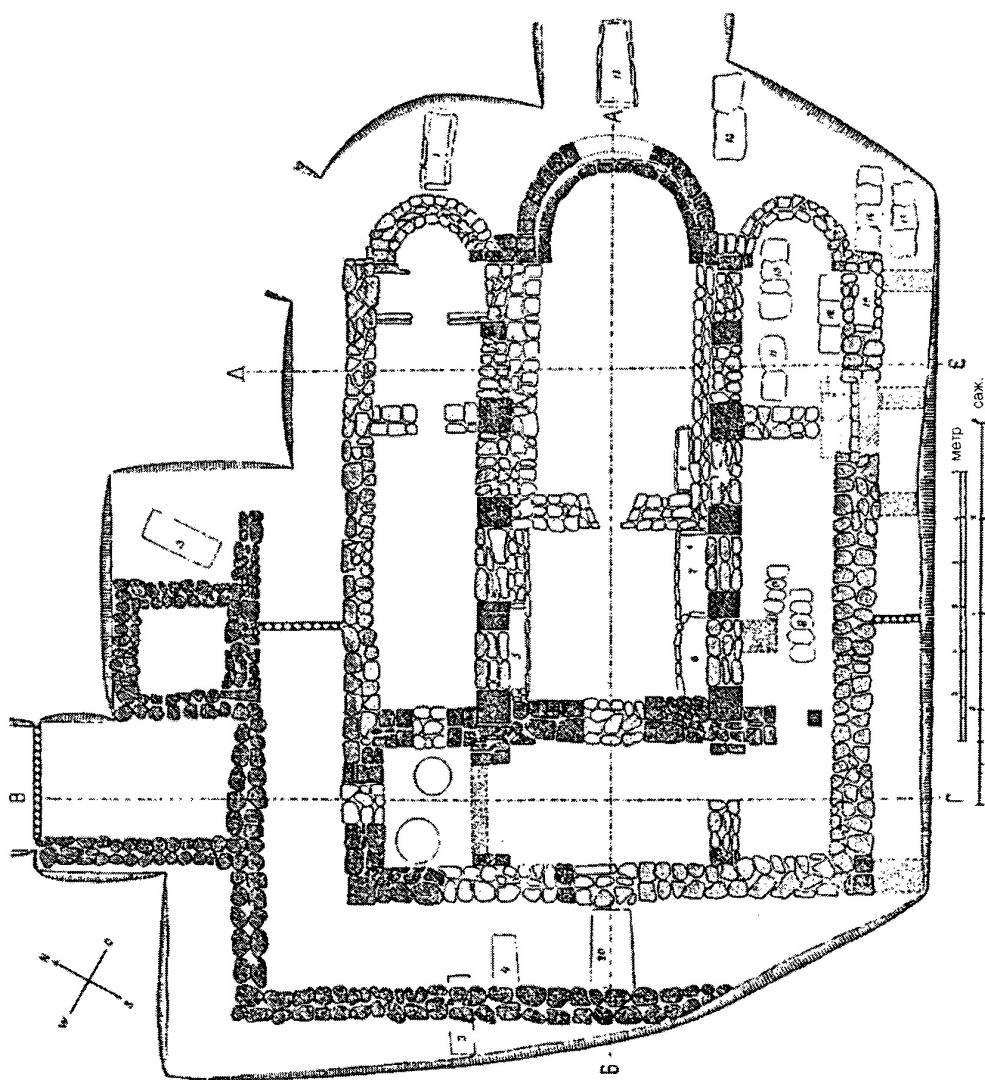


Рис 2.  
План Партенитской базилики по Н. И.Репникову (1909 г.)

сятся к первому строительному периоду, потому что они перевязаны с продольными стенами храма и внутренними стенами приделов (см. рис. 6; 23). К тому же к ним примыкают вымостки наборных полов. Поэтому полная реконструкция вымостки пола в северном нефе, без западной стены пастофирия с проемом входа, явно не отвечала реально открытым архитектурным остаткам базилики.

Ошибки, допущенные Н. И. Репниковым в реконструкции плана базилики, можно объяснить рядом причин. Во-первых, внутреннюю часть центрального нефа занимали относительно хорошо сохранившиеся руины стен поздней («XVI–XVII вв.») часовни, которые в ходе раскопок 1907 г. не разбирались. Ими оказались закрыты все более ранние кладки (заклады дверных и проемов между столбами). Во-вторых, исследователь стремился «увидеть» в открытом им памятнике «типовую базилику», по своей архитектонике приближающуюся к раннесредневековым храмам Херсонеса, которые к тому времени были раскопаны на территории средневекового города. Только вместо колонн здесь в качестве опор использовались квадратные в сечении столбы. В-третьих, необходимо учитывать и фактор неопытности молодого ученого (напомним, что в 1907 г. Н. И. Репникову было всего 25 лет), впервые в своей полевой практике проводившего изучение столь сложного архитектурно-археологического комплекса.

После детально комментированного издания на русском языке «Жития Иоанна Готского»<sup>94</sup>, авторитетной публикации эпиграфических данных (надписи аввы Никиты 906 г.)<sup>95</sup>, а также митрополита Готии и Феодоро Дамиана 1427 г.)<sup>96</sup> и введения в научный оборот результатов археологических исследований 1907 г.<sup>97</sup> Партенитская базилика, как храм монастыря св. Апостолов Петра и Павла, в многочисленных научных штудиях XX в. заняла особое положение – эталонного памятника, возникшего во второй половине – конце VIII в., и связывалась с именем Преподобного Иоанна Исповедника, который якобы не только основал данный монастырь в Пратените, но и был погребен под сенью этого храма.

Первым историком, включившим в сложный исторический контекст второй половины VIII в. хазаро-византийских отношений и иконоборческого движения, происходившего в империи ромеев, увязывая их со свидетельствами Жития Иоанна Готского и результатами исследования Партенитской базилики 1871 г., был основатель петербургской школы византистики академик В. Г. Васильевский. Как уже отмечалось, именно им впервые на русском языке, с подробным комментарием было опубликовано житие преподобного (для этого была привлечена наиболее пространная версия, помещенная в синаксаре монастыря Филофея). В главе 6, касаясь

<sup>94</sup> Васильевский В. Г. 1) Житие Иоанна Готского (1878 г.). С. 86–154; 2) Житие Иоанна Готского (1912). С. 351–427.

<sup>95</sup> Латышев В. В. 1) Новая надпись из Партенита... С. 58–65; 2) Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 74–77, № 69.

<sup>96</sup> Латышев В. В. Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России... С. 77–79, № 70.

<sup>97</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 3–52.

места погребения Иоанна Готского (*«он переплыл [море и прибыл] в монастырь свой в Парфенитах, называемый [монастырем] святых Апостолов, и там был погребен»*)<sup>98</sup>, исследователь отметил, что «в настоящее время уже не может быть никаких сомнений о месте, где находился упоминаемый здесь монастырь святых Апостолов, построенный Иоанном, очевидно, на своей родине. При этом он подчеркивал значительные размеры и особенности архитектурного убранства храма («мозаичный пол, резные карнизы и т. д.»), что отличает его от других церковных строений Южно-бережья, которые «имеют вид обыкновенных церквей или даже часовен»<sup>99</sup>.

По мнению В. Г. Васильевского, открытый в 1871 г. «в Партените храм имеет ту еще несомненную важность, что в нем найден был камень с отчетливою греческою надписью», научный перевод которой (снабженный восстановленным греческим текстом) был им представлен впервые: «Этот всесчастный и божественный храм святых славных, всехвальных и первоверховных апостолов Петра и Павла был построен с основания в давние времена иже во святых отцом нашим архиепископом города Феодоро и всей Готии Иоанном Исповедником, ныне же возобновлен, как он зрится, митрополитом города Феодоро и всей Готии кир Дамианом в лето 6936, индикта 6-го, в десятый день сентября»<sup>100</sup>.

Следуя логике агиографической мифологемы, представленной в эпиграфическом памятнике, В. Г. Васильевский приходит к заключению: «Надпись 1425 г., сделанная при митрополите Дамиане, несомненно говорит о том Иоанне Готском... и о том самом храме святых Апостолов, который по свидетельству и нашего источника, был им основан в Партените»<sup>101</sup>.

Однако в самом тексте Жития нигде прямо не сказано, что именно Иоанн Готский возвел данный монастырь, а только говорится, что этот монастырь «преподобный снабдил всяким благолепием зданий и святых сосудов и различных книг и поместил в нем множество монахов»<sup>102</sup>.

## 2. КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАМЯТНИКА В 1998–2001 ГГ.

Как оказалось, стены храма, раскрытые в ходе раскопок Н. И. Репникова в 1907 г. и достигавшие высоты до 2,5 м, в годы советской власти были разобра-

<sup>98</sup> Васильевский В. Г. Житие Иоанна Готского (1878)... С. 128.

<sup>99</sup> Там же. С. 148.

<sup>100</sup> Там же. С. 149.

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> В двух других, более кратких версиях жития, по этому поводу сказано следующее: 1) (за 31 мая в греческом синаксаре из Осфордской церкви Христа): «И переправив его в его собственный монастырь Парфенона, положили его в священную раку»; 2) (за 26 июня в синаксаре Константинопольской церкви): «Почитаемые останки (его) были перевезены на корабле и помещены в его монастырь Святых Апостолов, и в нем установлены» (Шапошников А. К. Житие преподобного отца нашего Иоанна, епископа Готфии... С. 176).

ны на стройматериал. Уже в начале 1970-х гг. при возведении на этой территории санатория Министерства обороны СССР едва заметные к тому времени руины археологического памятника оказались засыпаны грунтом и строительным мусором. По счастливой случайности на месте средневековой базилики не поставили современных строений, а разбили небольшой сквер. Долгие годы храм не был доступен для исследования. И только в 1998 г., через 91 год после работ Императорской Археологической Комиссии, появилась возможность обратиться к изучению этого интереснейшего памятника крымского Средневековья.

За четыре полевых сезона (1998–2001 гг.), проведенных в Партените, Южно-Крымская экспедиция получила значительный и отчасти уникальный стратифицированный археологический материал, а также совершенно иные, чем представлялось ранее, данные об архитектонике средневекового здания и строительных приемах, примененных зодчим при сооружении базилики. Все это позволило по-новому представить архитектурно-планировочные и объемно-пространственные решения базилики, определить время возведения и разрушения не только храмового, но и всего монастырского комплекса.

Структурно исследовавшийся памятник делится на четыре основных объемно-плановых компонента: 1) наос базилики, состоявший из трех разновеликих по ширине нефов, завершающихся с восточной стороны тремя полукруглыми апсидами; 2) прямоугольный, ориентированный по оси северо-восток – юго-запад нартекс храма; 3) обводную галерею, окружавшую храмовое строение с трех (северо-запада, юго-запада и северо-востока) сторон; 4) монастырские сооружения, открытые раскопками к северо-западу от базилики (рис. 3; 4).

Необходимо отметить, что в ходе раскопок нам не удалось полностью раскрыть весь памятник ввиду того, что территория, на которой он располагался в древности, в настоящее время с юго-запада ограничена крепидой дороги, а северо-запада – капитальной подпорной стеной. К тому же здесь произрастают вековые кедры, а сама площадка благоустроена в виде небольшого сквера (рис. 3).

К сожалению, и Н. И. Репниковым не представлено детальное описание открытых им строительных остатков. В разделе III своей работы исследователь поверхностно касается общих замечаний о характере кладки, объемно-планировочных особенностях базилики, местоположении памятника и его структурных частях («портике» и «коридоре», нарфике (нартексе), трех нефах и апсидах, «водоеме» (или купели), вымостке полов)<sup>103</sup>.

Им специально отмечено, что «базилика выстроена на краю значительного уклона террасы к горной речке, для чего первоначально была сделана небольшая выемка». К этому наблюдению он делает лаконичное, но весьма важное примечание: «За незначительность выемки говорит положение материковых слоев, срезанных для устройства площадки под постройку»<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 9.

<sup>104</sup> Там же. С. 10, прим. 1.



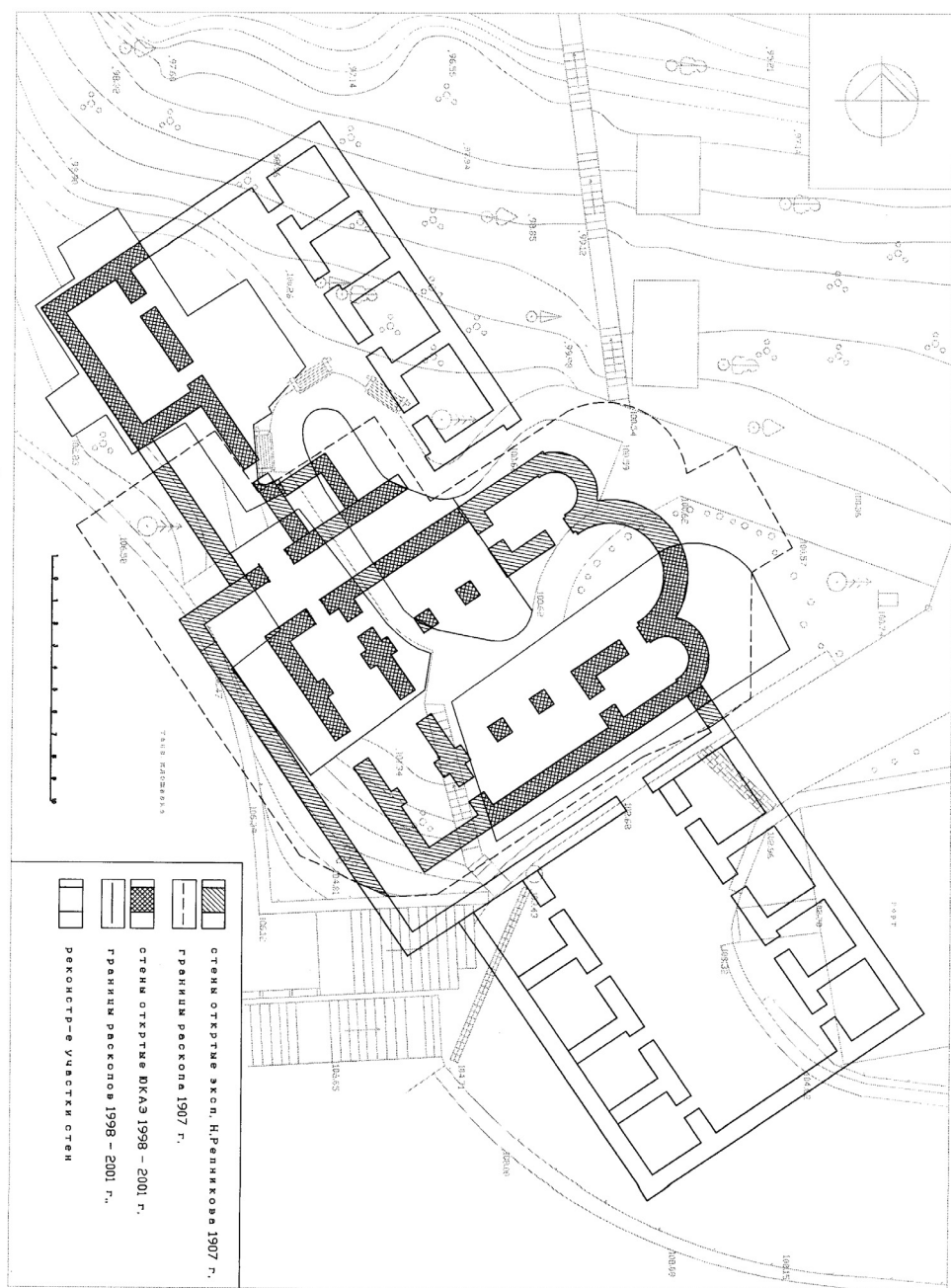
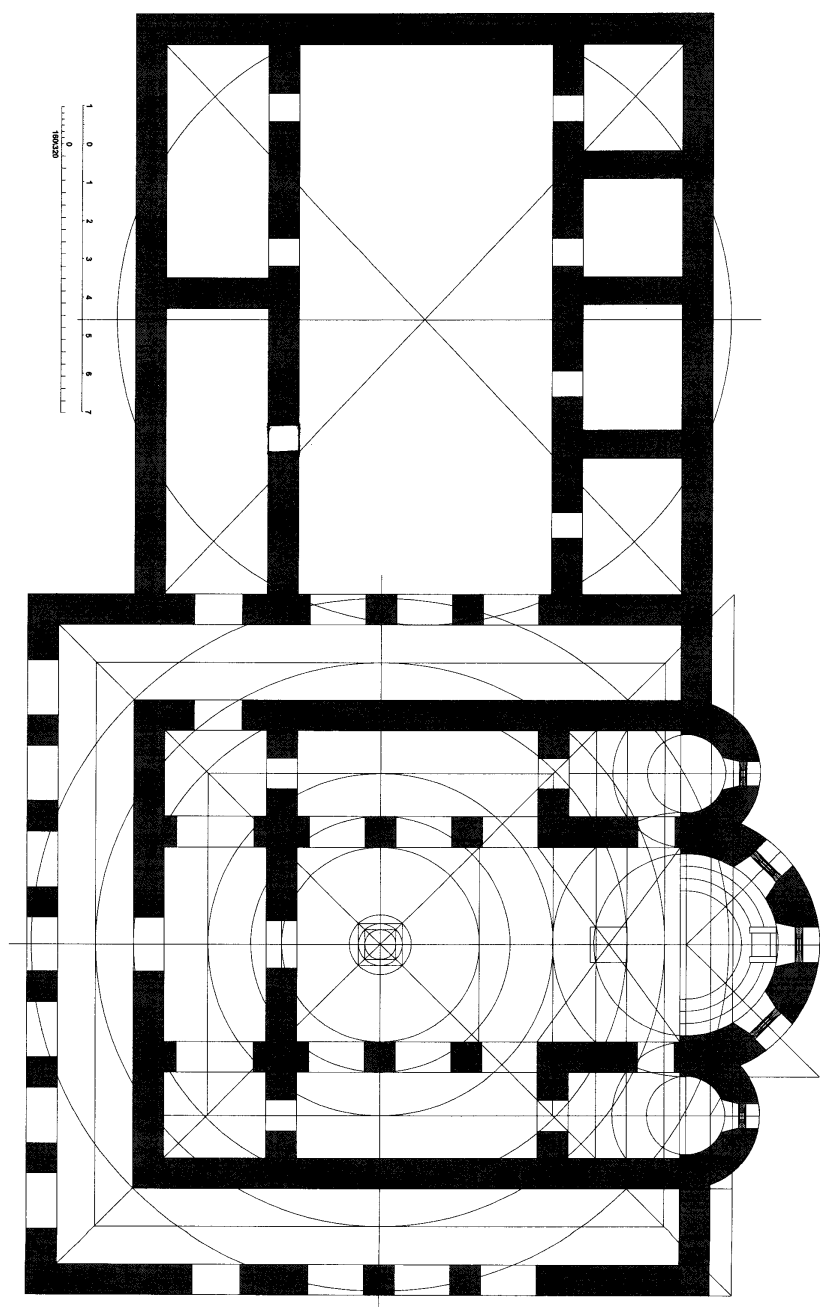


Рис. 3. План монастырского комплекса X в. в Партените по результатам раскопок 1998–2001 гг.



*Рис. 4. План храма и северного комплекса монастырских построек последней трети X в. (реконструкция по материалам раскопок 1998–2001 гг.)*

Таким образом, Н. И. Репников ясно видел, что храм построен на склоне возвышенности, обращенной к горной речке (рис. 3), а для его возведения была специально произведена нивелировочная подрезка, обнажившая материковые слои, т. е. никаких более ранних сооружений до строительства раскапывавшейся им базилики здесь не было. Но этот факт остался «незамеченным» теми учеными, которые отстаивали тезис о существовании на данном месте более ранней базиликальной постройки V–VI или VI–VII вв.

В ходе наших раскопок, также на всех исследовавшихся участках, отмечено, что Партенитская базилика установлена на склоне, часть которого, в качестве инженерной подготовки, срезана до плотного материкового (коричнево-охристого цвета) грунта, представленного элювием глинистых сланцев. И, как бы того не хотелось, никаких признаков существования здесь ранневизантийской базилики нет и не было.

1. Раскопками 1998–1999 гг. вскрыто приблизительно 2/3 площади наоса базилики<sup>105</sup>. Полностью расчищено внутреннее пространство южного нефа и почти наполовину, с юго-восточной стороны, – центрального, а также северо-западного (рис. 3; 5). Стены сооружения сохранились крайне плохо, а местами полностью утрачены. Максимальная высота руин достигает 0,5 м. На отдельных участках от несущих конструкций строения остались только кладки нулевого цикла.

На данном этапе исследования можно судить только о некоторых параметрах и технических характеристиках храмового здания, а также о наиболее выразительных чертах его архитектоники, так или иначе дополняющих результаты археологического изучения памятника, проведенного в 1907 г. Н. И. Репниковым<sup>106</sup>.

Южный компартимент (неф) базилики состоит из двух структурно обособленных частей – бокового пролета наоса (6,20/24 × 2,20/24 м), отделенного от центрального нефа двумя опорами, служившими основанием для столбов, и огражденного со всех сторон стенами пастофория, имевшего вид прямоугольного в плане помещения с полукруглой апсидой. Один вход в придел вел из вимы и находился непосредственно у алтарного полукружия. Его ширина – 1,21–1,24 м. Внутренние размеры пастофория: общая длина – 4,30–4,35 м, ширина – 2,20–2,25 м. Глубина апсиды – 1,15–1,20 м, ширина – 2,05–2,08 м (рис. 5).

В северо-западной части помещения южного придела апсида по отношению к продольной стене образует уступ, приблизительно равный 0,12 м. С противоположной стороны ее очертания в плане плавно сопряжены с контурами

<sup>105</sup> Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря св. Апостолов Петра и Павла в Партените (т. н. Партенитская базилика) в 1998 году // Архив КФ ИА НАНУ. 1999 г. Инв. кн. № 4, инв. № 561, папка № 930. С. 5–33, рис. 1–48; Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Партените (т. н. Партенитская базилика) в 1999 году // Архив КФ ИА НАНУ. 2000 г. Инв. кн. № 4, инв. № 601, папка № 985. С. 6–8, рис. 3–12, 39, 41, 42–50, 52–54.

<sup>106</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 91–140.

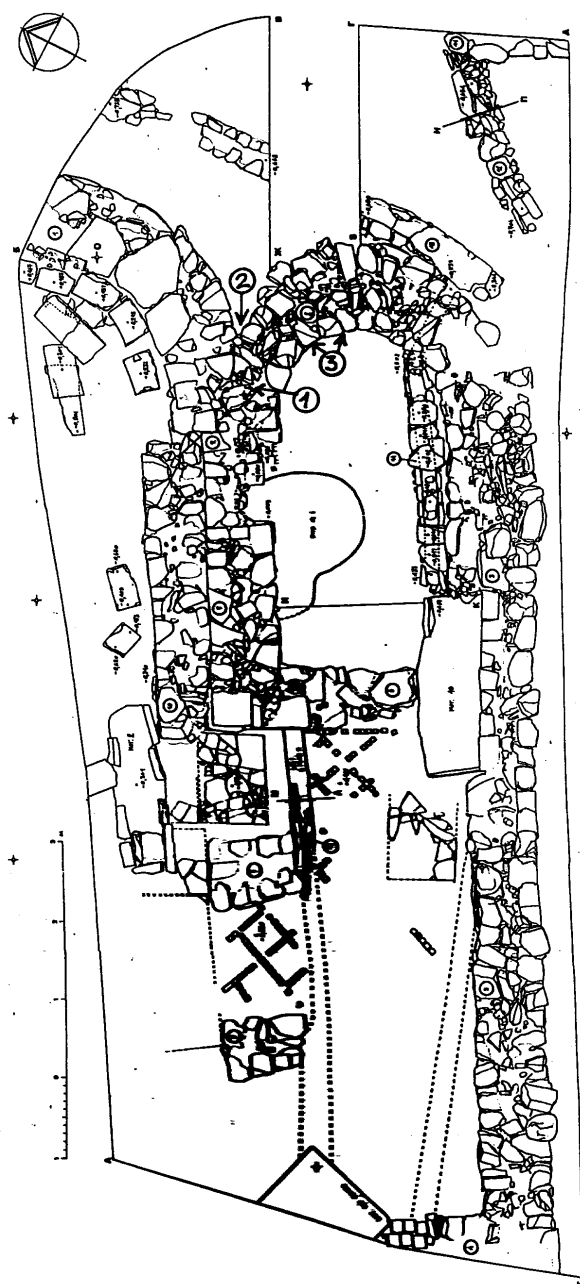


Рис. 5. Южный участок раскопок Партенитской базилики (1998 г.):

1 – место находки фрагмента амфоры X в.;

2 – место залегания культурного слоя последней трети XI в.;

3 – место обнаружения культурного слоя времени строительства храма в X в.

внешней продольной стены. При этом снаружи абрис последних не совпадает, что дает основание предполагать их соединение здесь посредством плеча. Это предположение подтверждается и фотографией из публикации раскопок Н. И. Репникова<sup>107</sup>. Толщина стен: северо-западной (кл. 5) – 0,80–0,85 м; юго-западной (кл. 6) – 0,75–0,80 м; юго-восточной (кл. 3) – 1,05–1,10 м (максимальная достигает 1,25 м); апсиды – (кл. 2) – 0,80–1,0 м (увеличивается к югу).

Внутри пастофория и с внешней стороны его апсиды частично исследован фундамент базилики. Почти повсеместно он расположен точно под стенами. Исключением является конструкция подножия апсиды. Снаружи (посередине) нижний ряд кладки ее фундамента образует ступень шириной 0,30 м и высотой 0,20–0,25 м, сходящую по краям полукруга на нет.

Внутри проема, соединявшего придел с вимой, фундамент прерывается в 0,10 м (с юго-запада) и в 0,20 м (с северо-запада) от откосов. Фундамент компартимента везде впущен в материк, представляющий собой элювий глинистых сланцев, на глубину 0,25 м и над поверхностью основания он возвышается на 0,05–0,15 м. Все кладки его отдельных участков, равно как и расположенных над ними стен, между собой перевязаны.

Южный угол придела полностью (до основания фундамента) оказался разрушен могилой № 18 (рис. 5). Погребальное сооружение почти на половину (0,43 м) встроено во внешнюю продольную стену базилики (кл. 3), которая при этом была частично разобрана и переложена (кл. 3а), после чего стала тоньше – 0,70 м. Относительно юго-западной стены пастофория (кл. 6) могила расположена посередине, равномерно выступая в обе стороны.

Кладки стен и фундамента придела бутовые. При их возведении использовался камень местных изверженных пород. Количественно преобладают разномерные необработанные обломки грандиорита и диабазы. Конструкция стен трехслойная двухлицевая. Кладка углов велась из хорошо обработанных плит и блоков, изготовленных из капсельского ракушечника и восточно-крымской разновидности нуммулитового известняка (так называемый «маркиз»). Сплоии явно вторичного применения.

Преимущественно такими же сплоями сложен участок внешней продольной стены базилики (кл. 3а), ограждавший погребальное сооружение № 18 с юго-востока. Характерной особенностью данной кладки является то, что она поставлена на тщательно выровненную поверхность материка, покрытую тонким слоем (толщина около 0,01 м) кварцевого песка.

Все стенки могилы № 18 были облицованы цельными плитами белого крупнозернистого мрамора. Из них, в ходе раскопок 1998 г., *in situ* сохранилась только одна – в юго-западном торце ямы. Пол могилы покрывался четырьмя квадратными керамическими плитками больших размеров – 0,495 × 0,495 × 0,03 м. До сооружения могилы плитки располагались в вымостке пола южного придела и были аккуратно вынуты из юго-западного угла строения.

<sup>107</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 24.

У юго-восточной стены храма (внутри придела и ниже уровня дневной поверхности, образованной элювием глинистых сланцев) находится прямоугольный в сечении канал (кл. 14). Он начинается у могилы № 18 и ведет по направлению к апсиде, пропущен под ней и примыкает к расположенному с внешней стороны здания водосточному желобу (кл. 15). Его размеры: ширина – 0,16–0,18 м, высота – 0,14–0,17 м, уклон в северо-восточном направлении – 2°. Дно, стенки и перекрытие сооружения однослойные, выполнены из хорошо пригнанных уплощенных булыг и плитчатого бута толщиной 0,05–0,10 м насухо, с заделкой зазоров мелким камнем. Низ канала выровнен известковым раствором. При устройстве данного водостока кладка апсиды придела частично (с юга) была разобрана почти до основания. Вследствие чего, по всей вероятности, произошло и упразднение юго-восточного внутреннего плеча полукружия апсиды, исчезнувшее после раскопок 1907 г. Канал и пустоты траншеи, вырытой под него в материке, точные очертания которой не определимы, оказались полностью засыпаны переотложенным элювием глинистых сланцев.

Восточный желоб (кл. 15), открытый с внешней стороны храма, в пределах раскопа прослежен на участке протяженностью 5,5 м. От южной апсиды придела (кл. 2) он уходит строго на север под углом наклона в 5°. Напротив центрального нефа его уклон уменьшается до 1°. В южном направлении следы сооружения теряются в 0,5 м от устья канала. В сечении желоб округлый, имеет вид вымощенной камнем канавки с тщательно заглаженной известковым раствором поверхностью. Его ширина – 0,45 м, глубина – 0,05 м.

Оба водосточных сооружения – канал (кл. 14) и желоб (кл. 15), вероятно, предназначались для отвода воды и появились здесь уже после раскопок 1907 г. в связи с приспособлением руин храма для посещения памятника паломниками и отправления службы.

Боковой (южный) пролет наоса сохранился несколько хуже придела. И тем не менее, точному определению поддаются все его основные параметры. Длина помещения (от юго-западной стены пастофория до прохода в нартекс) составляет 6,2 м, ширина (между основаниями опор столбов и южной стеной) – 2,20–2,25 м. В отличие от перестраивавшейся кладки, ограждавшей придел снаружи, внешняя продольная стена (продолжение той же кл. 3) здесь тоньше и составляет 0,80–0,85 м. В юго-западной стене компартимента (кл. 4) на расстоянии 0,72 м от южного угла, находится проход в нартекс. Ширина прохода с внутренней стороны наоса не превышает 0,80–0,82 м.

От опор, разделявших нефы, к моменту наших раскопок сохранились лишь фундаменты. В плане они имеют форму неправильных (трапециевидных) четырехугольников. Их размеры: северо-восточного (кл. 7) – 0,85 (0,95) × 1,20 м, юго-западного (кл. 8) – 0,75 (0,80) × 1,05 м. Расстояние между ними приблизительно равно 1,45–1,48 м. Таковую же ширину имел проем и у пастофория. Для выравнивания верха кладки фундамента юго-западной опоры (кл. 8) использованы ромбовидная и две прямоугольные керамические плитки, визуально подобные тем, что были применены в укладке мозаичного набора пола. Размеры первой – 14 × 14 (12) см,

второй –  $20 \times 20$  см, третьей –  $26 \times 29$  см. Вскрытие основания для определения глубины фундаментов опор столбов в этой части здания не проводилось.

Непосредственно у опор, вплотную примыкая к сохранившейся кладке их фундаментов, через весь неф и ниже уровня пола, проходит каменное сооружение (кл. 13). Оно впущено в элювий глинистых сланцев на глубину 0,15 м, заполнявший также и пустоты конструкции. Его частичная расчистка на отрезке длиной 1,80 м показала, что оно представляет собой несколько хаотичное нагромождение разномерного бута, в котором ощущается попытка создать нечто похожее на двускатное перекрытие треугольного в сечении канала шириной 0,08 м и высотой 0,10 м. Северо-западное завершение сооружения оказалось тупиковым, потому что упирается в кладку юго-западной стены пастофория (кл. 6). При отрывке траншеи под данную конструкцию мозаичное покрытие пола южного нефа подверглось разрушению, полоса которого шириной 0,20–0,40 м отчетливо видна по всей длине помещения.

Трасса еще одной подобной вымостки прослеживается также от входа в нартекс по направлению к могиле № 18, а остатки аналогичной кладки (кл. 12), перекрытые современной им подпорной стеной (кл. 11), имеются с внешней стороны храма в 1,10 м к востоку от южной апсиды. Точное назначение данных сооружений остается непонятным. Хотя в качестве рабочей гипотезы можно высказать предположение, что они были созданы для дренирования территории памятника в связи с его приспособлением для нужд отправления службы после завершения раскопок 1907 г. Косвенно это подтверждается отсутствием описанных выше сооружений на фотографиях 1907 г., выполненных А. Л. Бертье-Деогагардом и Н. И. Репниковым.

Одним из важных архитектурно-конструктивных компонентов храма являлась центральная апсида. Алуштинский священник о. Николай (Клопотович) после раскопок 1871 г. в описании и на плане привел не совсем точные параметры восточной части базилики: «Алтарь открытого храма в  $7\frac{1}{2}$  аршин ширины (= 5,32 м, в то время, как ширина центрального нефа составляет 5,10/12 м, а реконструируемая ширина апсиды – 4,80 м – С. А., В. М.), образуя полукруг, сложен из инкерманского, кажется, камня, в разстоянии 2 арш. от стены утверджен престол, а за ним на горнем месте сидение для епископа; в предалтарной части с правой стороны, в углублении стены, каменная скамья для возседания не служащих священников. Длина алтаря с открытой предалтарной частью 9 аршин» (рис. 6)<sup>108</sup>.

Не много ясности в это описание вносит и Д. М. Струков: «Принимая во внимание тесноту алтаря, что следует признать за престол? Если возвышение, находящееся среди алтаря, то совершение богослужения оказалось почти невозможным по неудобству, даже если бы священнослужаший стоял совершенно в царских дверях: жертвеннику нет места в алтаре. Если при этом возвышение на горнем месте принять за архиерейское седалище, то расстояние от престола оказалось бы так мало, что сидящий должен коленами упираться в престол, самая высота не позволила бы не только сидеть, но даже и влезть. Потому позволяю себе предложить

<sup>108</sup> Клопотович Н. О раскопках Д. М. Струкова в Партените... С. 723–728.

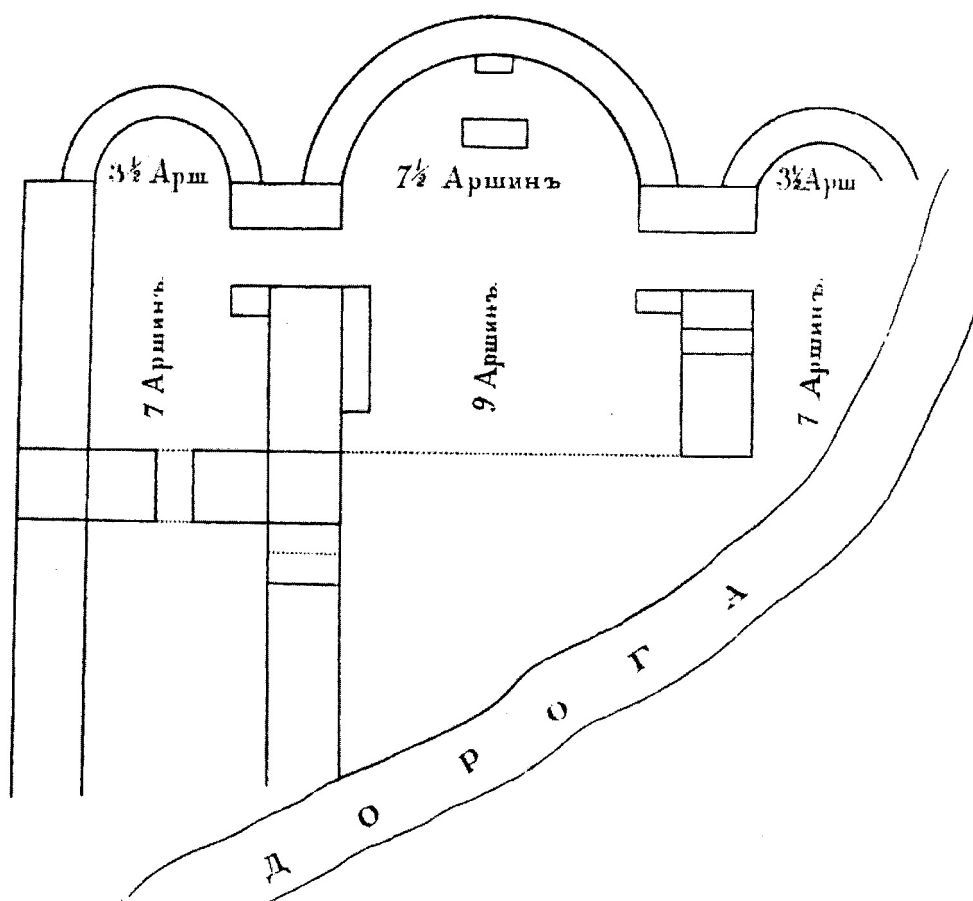


Рис. 6. План участка раскопок Парthenитской базилики 1871 г.  
по отцу Николаю (Клопотовичу)



обсуждению специалистов предположение, что храм этот, по примеру других долбленых и древнестроенных, имел престол у стены с сопрестолием, возвышение же посреди алтаря есть архиерейская кафедра. Тогда и помещенный жертвенник отдельно в левом помещении будет согласовываться с храмом в Мангупе»<sup>109</sup>.

Совершенно очевидно, что Клопотовичем в ходе работ была открыта центральная апсида, в которой сохранился синтрон с епископским креслом от древнего храма. Здесь же выявлен им престол и предалтарная преграда (ее нет на плане Клопотовича, но она изображена на рисунке храма Д. М. Струкова) позднесредневековой (XVI в.) часовни (рис. 1; 6). Поэтому попытка Д. М. Струкова рассмотреть вместе эти разновременные и разнохарактерные конструкции в контексте литургической практики привели его к совершенно абсурдным заключениям и поискам аналогий.

Не более внимательным оказался и Н. И. Репников, чрезмерно лаконично описавший апсиду центрального нефа: «Средняя апсида была сложена из отличнотесанных инкерманских камней; кладка была исполнена известным в технике способом ласточкина хвоста»<sup>110</sup>. Ни словом исследователь не обмолвился о том, что кадровая кладка (сохранившаяся всего на один ряд камней) покоилась на фундаменте из бутового камня. Этот недостаток частично компенсирует опубликованная Репниковым фотография с экспликацией: «Рис. 14. Бутовая кладка фундамента главной апсиды»<sup>111</sup>.

Данное «текстовое умолчание» Н. И. Репникова впоследствии введет в заблуждение некоторых (по-видимому, не достаточно внимательных) ученых, полагавших, что стены самого раннего храма были сложены в технике квадровой кладки<sup>112</sup>. К тому же только в разделе V, где речь идет о «Возобновлении развалин в XVI в.», Н. И. Репников замечает: «В самом закруглении апсиды пол был вымощен кристаллами полевого шпата (рис. 32). От открытых в этой части храма о. Клопотовичем престола и сидения для епископа (?) нами не найдено ничего»<sup>113</sup>.

В пределах раскопа кладка центральной апсиды (кл. 1) сохранилась на высоту 0,70 м, из которых  $\frac{1}{2}$  приходится на фундамент, сложенный из разномерного бута местных изверженных пород камня. В основании ее толщина составляет 1,40–1,45 м. С внутренней стороны кладка центральной апсиды сложена более тщательно (наружу выводились относительно ровно околотые грани бутовых камней). Внутренний радиус составляет около 2,40–2,43 м, а глубина – 2,70–2,74 м. Обе открытые раскопками апсиды (частично центральная и южная) между собой перевязаны, а их плечи находятся на одной линии. Все это указывает на единовременность возведения кладок апсид (кл. 1 и 2).

<sup>109</sup> Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде... С. 39, рис. на с. 38.

<sup>110</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 12, рис. 14 и 15.

<sup>111</sup> Там же. С. 36, рис. 14.

<sup>112</sup> Якобсон А. Л. Средневековый Крым... С. 50; Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 46; Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 1362, прим. 596.

<sup>113</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 18.

Стена алтарного полукружия центральной апсиды имела в основании сложную конструкцию, состоявшую из трех кладок. Ко времени наших раскопок, с внутренней стороны сохранился только первый ряд кладки (кл. 1а), выполненной из приблизительно одинаковых по величине блоков нуммулитового известняка (всего здесь расчищено 5 блоков). Их размеры: высота – 0,30–0,32 м, ширина – 0,41 м, 0,47 м, 0,48 м и 0,44 м, толщина – 0,28–0,37 м. Верхняя грань одного из них посередине (с боков) имеет вырубку типа «ласточкин хвост», предназначенные под деревянные скрепы. Выемки в плане трапецевидные с прямыми стенками. Ширина паза – 0,05 м и 0,09 м, его длина – 0,08 м. Глубина гнезда – 0,035–0,04 м. Лицевая поверхность камня обработана небрежно, во многих местах видны следы грубой отески и околки.

В плане очертания фундамента (сложен из грандиорита) и кладки из нуммулитовых блоков совпадают. Однако внутренний лицевой слой кладки апсиды (кл. 1а), образованный известняковыми блоками, поставлен непосредственно на элювий глинистых сланцев. Во избежание обрушения сохранившейся конструкции расчистка основания под ней не производилась. Не совсем ясным остается и функциональное назначение бутовой кладки размером 0,90–0,96 × 0,30–0,32 м (кл. 1б), впущенной в материк у алтарного полукружия внутри здания. Она заглублена до уровня подошвы фундамента и, очевидно, являлась его конструктивной частью.

Низкое качество обработки поверхности лицевых граней всех без исключения нуммулитовых блоков, равно как и их неполная пригонка между собой в местах примыкания к бутовой кладке (кл. 1), дают основание предполагать, что с внутренней стороны апсиды дополнительно могла иметь облицовку, остатки которой в виде обломков трех известковых плит со скругленным продольным профилем найдены в слое разрушения здания, образовавшемся уже после раскопок 1907 г. Кроме того, кладка из нуммулитовых блоков (в отличие от бутовой кладки) явно не была рассчитана на значительную статическую нагрузку и вполне могла являться остатками основания синтрона, примыкавшего к центральной апсиде храма с внутренней стороны.

К северо-западной стене придела (кл. 5) и закладу прохода из вимы в пастофорий (кл. 9), с внутренней стороны центрального нефа, вплотную, но без перевязки, примыкает другая стена (кл. 10). Ее толщина – 0,67–0,72 м, сохранившаяся протяженность – около 3,70 м. Данная кладка оказалась сильно руинирована и ее высота не превышала 0,45 м. Она может быть отождествлена с продольной стеной часовни, возведенной, по мнению Н. И. Репникова, на развалинах базилики предположительно в XVI в. (рис. 5)<sup>114</sup>. Кладка двухлицевая. Помимо обычного для этого памятника бута местных изверженных пород в качестве кладочного материала в ней использовались также обломки мраморных, известняковых и мергелевых плит, фрагменты керамики (керамид, плинфы и стенок пифосов). Стена позднесредневековой часовни фундамента не имела и была поставлена непосредственно на вымостку пола предшествовавшего ей строения (базиликального храма).

<sup>114</sup> Репников Н. И. Паренитская базилика... С. 106.

Напротив прохода в южный пастофорий покрытие более раннего пола базилики (1427 г.?) резко обрывалось, а кладку часовни подстилал слой охристой глины с повышенным содержанием крошки известкового раствора и галечного песка, с мелкими бесформенными обломками керамики и мергеля, залежавшего поверх материковых напластований элювия глинистых сланцев. Толщина данного слоя невелика и составляла всего 0,025–0,08 м.

Судя по перекрытым стенами позднесредневековой часовни остаткам пола, центральный неф базилики был вымощен плитами известняка (их толщина составляла около 0,05–0,10 м). От материка (элювия глинистых сланцев) они отделялись тонкой (0,015–0,025 м) прослойкой глины красновато-коричневого цвета с галечным песком. Поверхность основания в этом месте (за пределами вимы она почти полностью утрачена в результате неоднократных сплошных перекопов) выровнена и снивелирована.

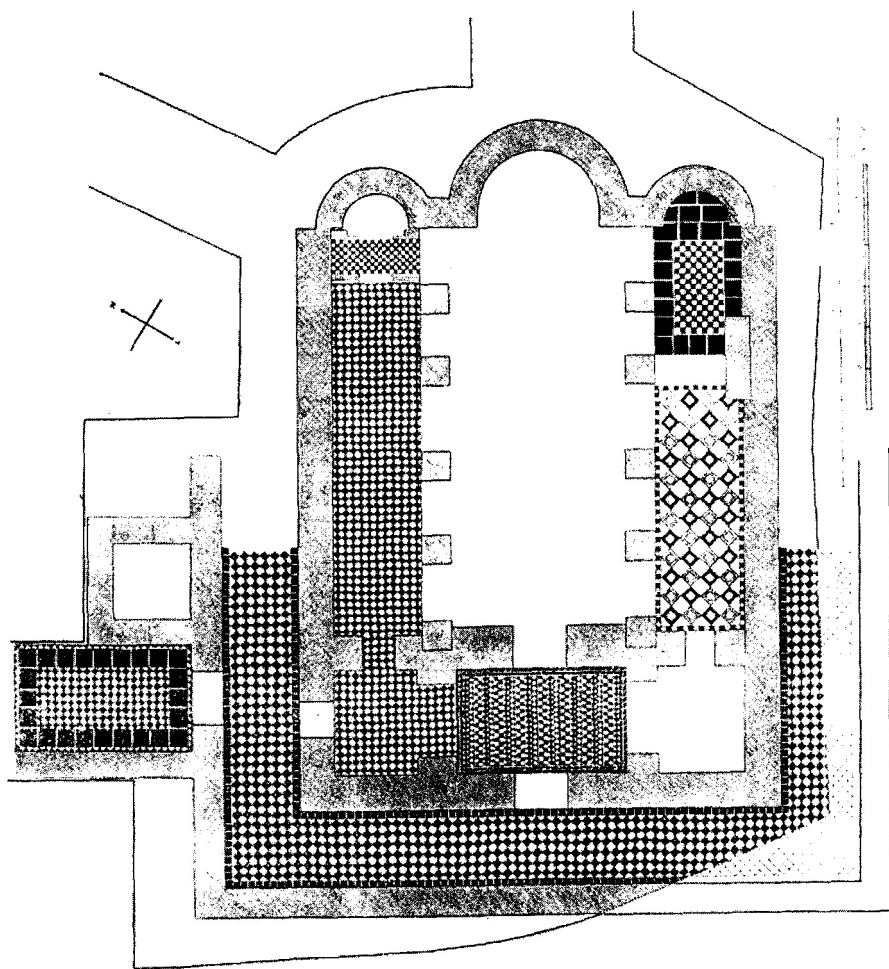
О форме и параметрах тщательно обработанного камня, использовавшегося для перекрытия пола, позволяет судить относительно целая плита, расположенная в проходе между пастофорием и опорой столба. Она имеет вид параллелограмма, по начертаниям близкого к прямоугольнику. Ее размеры – 0,84 × 1,17 м. Подобный перекося абриса характерен и для других плит, остатки которых сохранились *in situ* с юго-восточной стороны нефа у столбовых опор. Одна из них имела ширину 0,82 м. Швы между ней и соседними плитами равны 1,2 и 7,5 см.

Пол южного пролета наоса и двух других проходов, соединявших его с центральным нефом, был мозаичным. Он выполнен в технике *opus sectile* из стандартных керамических плиток размером 6 × 7 см и разных по величине обломков исландского полевого шпата. Покрытие сильно повреждено, а на отдельных участках полностью утрачено, но его рисунок поддается вполне достоверной реконструкции.

Судя по относительно неплохо сохранившимся участкам пола в среднем проходе и у стены южного пастофория, мозаика представляла собой набранную из керамических плиток прямоугольную сетку с диагональным расположением, внутреннее пространство которой плотно заполнено кристаллами полевого шпата. Ячейки квадратные, у стен прямоугольные. Ширина фигур колеблется от 29 до 38,5 см. С северо-восточной стороны (вдоль юго-западной стены придела), орнаментальный мотив окаймлен полоской из керамических плиток. Исходя из этих данных, а также учитывая то, что после раскопок 1907 г. остатки пола в боковом пролете наоса не претерпели существенных изменений, реконструкция его мозаики в виде шахматно расположенных разных по цвету квадратов, предложенная в свое время Н. И. Репниковым (рис. 7)<sup>115</sup>, представляется несколько надуманной.

Участок пола перед могилой № 18 покрыт плитой крупнозернистого белого мрамора, подобной тем, что использованы в облицовке самого погребального сооружения. Ее размеры: ширина – 0,84 м, длина – 1,17–1,20 м. Плита узкой стороной примыкала к могиле и была слегка развернута по направлению к входу в нартекс. Зазор между ней и южной продольной стеной базилики заполнен

<sup>115</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика ... С. 103, рис. 13.



*Рис. 7. Реконструкция вымостки полов Парthenитской базилики  
по Н. И. Репникову*

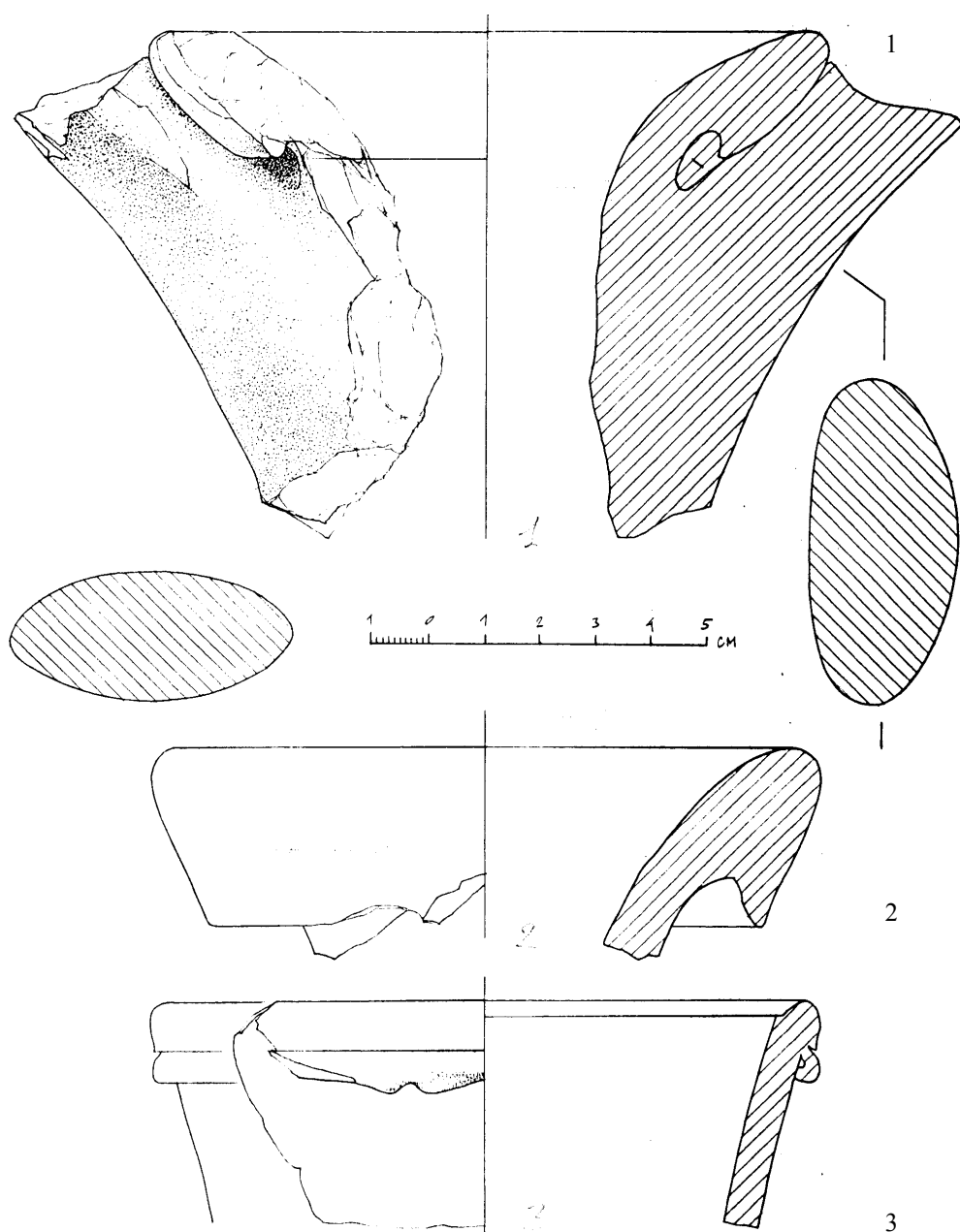


Рис. 8. Фрагменты керамических сосудов X–XI вв.  
из раскопок в кв. I (1998 г.): 1 – фрагмент амфоры X в. из кладки (места  
сочленения центральной и южной апсид) храма; 2, 3 – обломки амфор из слоя  
последней трети XI в. (из культурного слоя с внешней стороны апсид храма)

кристаллами полевого шпата. Таким же образом выполнена мозаика и вокруг известняковой плиты, размещенной в проеме у пастофория.

Юго-западная часть бокового пролета наоса и проход в нее из центрального нефа полностью покрыты плотно пригнанными разномерными кусками полевого шпата, расположенными, соответственно, диагонально и параллельно по отношению к стенам. Низ входного проема, соединяющего южный неф храма с нартексом, был вымощен квадратными керамическими плитками (лежащими *in situ*, зафиксировано в проеме 7 плиток) приблизительно одинакового размера:  $14 \times 15$  см;  $15 \times 14,5$  см;  $15,5 \times 16$  см;  $15,5 \times 15$  см;  $15 \times 15$  см;  $16 \times 15$  см.

В качестве характерной черты покрытия пола базилики следует отметить особенность примыкания плит вымостки центрального нефа и мозаики проходов между опорами столбов – на стыке углы многих уложенных здесь кристаллов полевого шпата аккуратно обломаны по прямой линии.

При исследовании центральной и южной апсид в 1998 г. было сделано несколько важных находок, позволивших предварительно определить время возведения и первого разрушения базилики. Так, в кладке апсиды южного пастофория (в месте ее сочленения с кладкой центральной апсиды – рис. 5,1) обнаружен крупный фрагмент венчика и ручки красноглиняной амфоры (относится к типу тарных сосудов с грушевидным туловом, воронкообразным горлом и «воротничковым» венчиком) второй половины – последней трети X в. (рис. 8,1)<sup>116</sup>. На поверхности

<sup>116</sup> Сосуд имел заглаженную поверхность, массивные уплощенные в сечении ручки (размер –  $5,8 \times 2,7$  см), крепившиеся непосредственно под венчиком, имевшим форму сильно развернутого «отложного воротничка» (внешний диаметр – 12,2 см) с узким манжетом (ширина – 2,2–2,5 см). Черепок от светлорыжевого до кирпично-красного с лакунами от выгоревших органических включений. Данный тип амфор (тип XXI по херсонесской классификации 1971 г. (Антонова И. А., Даниленко В. Н., Иващута Л. П., Кадеев В. И., Романчук А. И. Средневековые амфоры Херсонеса // АДСВ. Вып. 7, 1971. Тип. XXI, рис. 22), типы IIa, IIb Günsenin (Günsenin N. Les amphores byzantines (Xe – XIIIe siècles: typologie, production, circulation, d'après les collections Turques. Paris, 1990. Vol. II. Pl. XXXIII–XXXVI, tip. IIa, IIb), тип 60 по Hayes'у (Hayes J. W. The Pottery Excavations at Sarachane in Istanbul. Princeton, 1992. Tip. 60, p. 75, fig. 26–4), класс 43 по херсонесской классификации 1995 г. (Романчук А. И., Сазанов А. В., Седикова Л. В. Амфоры из комплексов византийского Херсона. Екатеринбург, 1995, класс 43, с. 68–70, табл. 34), получил широкое распространение в Средиземноморском бассейне во второй половине – последней трети X–XI вв. (Barnea J. Ceramice de import // *Dinogetia Asezarea feodala timpurie de la Biserica-Garvan*. Bucuresti, 1967, fig. 161; Якобсон А. Л. Керамика и керамическое производство средневековой Таврики. Л., 1979. С. 109–111. Рис. 68, 1–4; Sazanov A. Les amphores de l'antiquité tardive et du moyen âge: continuité ou rupture? Le cas de la mer Noire // *La céramique en Méditerranée. Actes du 6-e congrès. Aix-en-Provence, 13–18 novembre 1995*. 1997. P. 95). На памятниках Крыма, а также и Таманского полуострова представлен различными вариантами (об этом более подробно см. Нессель В. А. Керамический комплекс // ХСб., 2006. Supplement 1. С. 97–98, рис. 13; Плетнева С. А. Оборонительная стена в Таматархе – Тмутаракани // Историко-археологический альманах. Армавир; Москва, 2000. № 6. С. 25, рис. 4). В Партените большая коллекция амфор этого типа получена в ходе раскопок поселения на западном склоне г. Тепелер (Паришина Е. А. Торжище в Партенитах... С. 76).

обломка сохранились кусочки налипшего кладочного известкового раствора, что подтверждало его использование в забутовке стены апсиды базилики.

С внутренней стороны у апсиды южного пастофория выявлен рыхлый темнобурый слой с мелкими комками извести (рис. 5, 3). В нем найдены обломки стеклянных лампад (стекло светло-зеленое, ручки для подвешивания петлевидные), стеклянной крышки, крупные фрагменты плоского дисковидного оконного стекла (диаметр 15 см, толщина – 0,2 см) (рис. 9) и 31 свинцовое кольцевидное грузило для рыболовной сети. Данный слой сформировался во время строительства храма и, вероятно, связан с процессом остекления окна апсиды, когда пол еще не был настлан. Он сохранился благодаря тому, что располагался под вымосткой южной апсиды, которая в ходе раскопок 1871 и 1907 гг. не вскрывалась.

Кроме того, с внешней стороны храма, в месте сочленения центральной и южной апсид (рис. 5, 2) (на глубине 0,70–0,75 м) выявлены остатки погребенного (был перекрыт мелким бутовым камнем) культурного слоя (его площадь не превышала 0,5 кв. м.). В нем найдены фрагменты амфоры (с воронковидным горлом и «воротничковым» венчиком) второй половины – последней трети XI в. (рис. 8, 2), обломок керамического сосуда (водолея) в виде носика-налепа с изображением человеческого лица (рис. 10), фрагмент венчика кувшина с высоким горлом и плоской ручкой (рис. 8, 3)<sup>117</sup>.

2. В ходе раскопок 1907 г. нартекс был раскрыт полностью<sup>118</sup>. При этом Н. И. Репников дает весьма беглое описание западной части храмовой постройки, сосредотачивая свое внимание на так называемых «портике» и «коридоре»: «базилику в ю.-з. части окружили коридором, которым входящие через портик проходили к главной двери, ведущей в нарфик, а из него в любую часть базилики. Кроме главной двери, ведущей в нарфик из коридора, существовала еще боковая дверь, расположенная как раз против с.-з. портика, но по-видимому, значение ее было второстепенное. От всех описываемых сооружений базилики сохранились лишь основания, но настолько ясные, что по ним возможно представить вполне определенно очертание стен коридора и портика (рис. 7, 17 и 19)... В средней и примыкающей к северному нефу частях нарфика сохранились половые вымостки. Из нарфика были двери в средний и боковые нефы»<sup>119</sup>.

Исследователь не совсем точен, помещая на изданном им плане базилики северо-западный вход в нартекс размещенным по центру стены и осевой линии притвора. На фотографии хорошо видно, что вход, шириной 0,96–0,98 м, был смещен к северо-западу и находился в 0,65 м от внутреннего угла помещения нартекса<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Партените (т. н. Партенитская базилика) в 1998 году... С. 19, рис. 82–84, к. о. 23–53, 60, 70, 71, 73, 74, 75.

<sup>118</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 8.

<sup>119</sup> Там же. С. 11.

<sup>120</sup> Там же. Рис. 18.

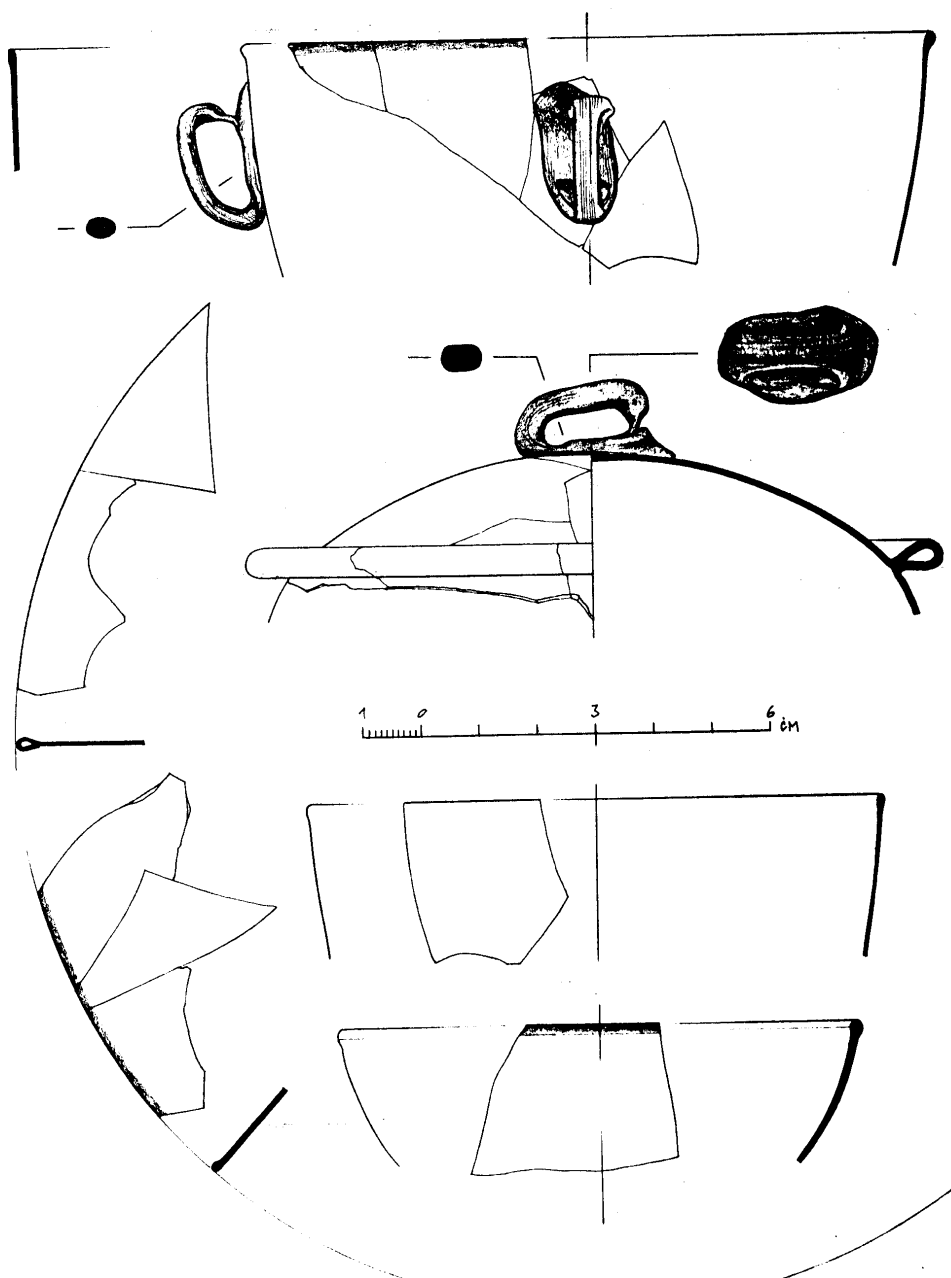


Рис. 9. Фрагменты изделий из стекла,  
найденных у южной апсиды в слое строительного мусора



В ходе наших раскопок 1999 г. удалось вскрыть только часть нартекса: внутреннее пространство притвора  $5,12 \times 2,56$ – $2,58$  м, ограниченное тремя относительно полно сохранившимися кладками (кл. 24, 16 и 4). Кладка 24 является западной стеной нартекса и отделяет притвор от обводной галереи. Сохранилась на высоту 0,6 м (3–4 ряда) от уровня вымостки пола. Она двухлицевая, возведена из разномерного бутового камня (по краям уложены крупные камни с относительно ровными лицевыми гранями, внутренняя забутовка осуществлялась более мелким камнем и щебнем) изверженных пород (диабаз и грандиорит). Возводилась на прочном известковом растворе с добавлением песка и мелкофракционной гальки. С внутренней стороны нартекса, в нижней части стены (на высоту в 0,1 м от пола и протяженностью около 1 м) сохранились следы глиняной обмазки (глина плотная, хорошо промешана, кирпично-охристого цвета). Следует отметить, что глиняная обмазка покрывала только верхнюю (выступающую на поверхности) часть ряда кладки фундамента. Поверх фундаментной кладки был уложен тонкий слой (около 0,02–0,05 м) глины с добавлением известковой крошки и песка. Расположенная выше часть стены (ее сохранившаяся высота 0,45–0,50 м) возводилась уже с использованием известкового раствора. Толщина кладки колеблется в пределах 0,82–0,86 м, расширяясь в основании и у входа.

Стены фундамента везде сплошные, без проемов для дверей. В западной стене (кл. 24), у южного борта раскопа, частично раскрыт главный вход, ведущий из галереи в нартекс. Северный откос входа оформлен большим известняковым аккуратно тесанным блоком, состоящим из двух частей (их размеры –  $0,63 \times 0,26$  м и  $0,63 \times 0,28$  м) и уложенных буквой «Г». На полу главного входа залегала монолитная известняковая плита размером  $0,75 \times 0,58 \times 0,10$  м (частично уходит в борт раскопа). Данная плита использовалась в качестве порога главного входа, состоявшего из двух плит разных размеров (одна из них была утрачена еще до раскопок 1907 г.<sup>121</sup>). При точно определяемой, благодаря фотографии 1907 г., ширине главного входа в 1,45 м, можно установить и параметры утраченной второй плиты порога, длина которой составляла не более 0,7 м.

Восточная стена нартекса (кл. 4), отделявшая его от наоса, прослежена на протяжении 4,30 м. Сложена в той же технике, что и кладка 24 (в два ряда бутовых камней с ровными лицевыми гранями с внутренней забутовкой из мелких камней и заливкой известковым раствором). Ее ширина выдержана на всем протяжении и не превышает 0,80–0,82 м.

Северо-западная стена нартекса (кл. 16) сохранилась частично (позднейшей выборкой полностью уничтожен северный угол, соединявший ее с кладкой 4). При этом она утратила статическое равновесие: в верхней части произошло «расползание» стены (за счет этого ее ширина увеличилась от 0,81 до 1 м) и кладка накренилась к юго-востоку. Поэтому на плане создается впечатление, что кладки 16 и 24 сходятся не под прямым углом, а под углом в  $85^\circ$ . Конструкция

<sup>121</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 30.

стены двухлицевая, трехслойная. Под эту кладку в материковом грунте (элювий глинистых сланцев) была вырыта траншея глубиной 0,20–0,25 м и шириной в 0,85 м. Фундаментная часть стены сложена из крупного бута (диабаз и грандиорит). Пространство между камнями полностью заполнено плотной материковой глиной, выбранной из строительной траншеи. Причем скрепление глины и бутового камня оказалось настолько прочным, что превратило фундамент в монолитную конструкцию.

Во время раскопок 1907 г. данная стена нартекса находилась еще в относительно хорошем состоянии: в 0,65 м от западного угла сохранился дверной проем шириной около 0,96–0,98 м<sup>122</sup>. При наших раскопках открыта только фундаментная часть кладки и фрагмент траншеи, в которую она была опущена.

В продольных стенах нартекса (кл. 4 и 24), на расстоянии 2,25–2,30 м от северо-западной стены (кл. 16) сохранились основания двух симметрично расположенных прямоугольных пилястр. Юго-западная пилястра (кл. 25) образует единый массив с продольной стеной (кл. 24) и с ней перевязана, как на уровне фундамента, так и в сохранившейся части кладки.

Фундаментная часть пилястры (кл. 25) выступает над поверхностью пола нартекса на 0,05–0,08 м. Она сложена из плоских необработанных камней грандиорита на плотной глине кирпично-охристого цвета с добавлением известковой крошки и песка. Ее размеры – 0,52–0,60 × 0,92–0,96 м. На этом фундаменте частично сохранилась кладка самой пилястры размером 0,32–0,36 × 0,82–0,85 м, сложенная на прочном известковом растворе. Причем в основании кладки, для выравнивания горизонтальной поверхности фундамента, использовалась керамическая плитка, идентичная тем, которые применялись для покрытия пола: ее размеры – 0,25 × 0,26 × 0,03 м. От второй пилястры (кл. 26), встроенной с северо-востока в продольную стену нартекса (кл. 4), сохранилась только часть ее фундамента (0,40 × 0,48 м), разрушенного при прокладке более поздней траншеи. Вероятнее всего, по своим параметрам эти две симметрично расположенные пилястры были однотипны и имели одинаковые параметры. Расстояние между ними, перекрывавшееся, видимо, циркульным сводом, составляло 1,90–1,96 (1,93) м. В северной части нартекса они формировали прямоугольное в плане пространство, равное по ширине северному нефу (2,25–2,30 м) и протяженностью 2,53–2,58 м (ширина самого нартекса).

Внутри северного пространства нартекса (в северо-восточном углу, между кладками 16 и 4) расчищена яма под пифос, вырытая в материке (охристо-коричневый элювий глинистых сланцев). Ее размеры: 1,50 × 1,20 × 0,79 м (яма № 5). Она оказалась заполненной разрозненными фрагментами красноглиняной черепицы с высоким бортиком, попавшей сюда уже после раскопок 1907 г. Н. И. Репниковым в этом месте *in situ* зафиксированы 2 пифоса, один из которых (с желобчатым туловом) сохранился до половины<sup>123</sup>. Следы ямы для

<sup>122</sup> Репников Н. И. Парфенитская базилика... Рис. 18.

<sup>123</sup> Там же. Рис. 31; 38.

установки второго (гладкостенного) пифоса обнаружить не удалось, а это дает основания полагать, что он был установлен (вкопан) выше уровня мозаичного пола нартекса<sup>124</sup>. Вероятно, данные сосуды связаны уже с последним периодом существования памятника в XVI в., когда храм (в форме небольшой по объему часовни) располагался в восточной части центрального нефа, а нартекс использовался в качестве помещения хозяйственного назначения.

В исследовавшейся северо-западной части нартекса открыта фрагментарно сохранившаяся вымостка мозаичного пола. В центральном пространстве (к юго-западу от пилястр и у главного входа в базилику) мозаика состояла из небольших ромбовидных ( $0,08 \times 0,08 \times 0,03$  м), треугольных ( $0,05 \times 0,03 \times 0,03$  м), а также квадратных ( $0,05 \times 0,05 \times 0,03$  м) красных и желтых керамических плиток. Ромбовидные и треугольные плитки состыковывались между собой в два ряда, образуя узор в виде «елочки» и ломаного меандра. Этим орнаментом окаймлялась вся мозаичная композиция центральной части нартекса ( $5,12 \times 2,56$  м), заполненная небольшими прямоугольными двуцветными плитками, уложенными в шахматном порядке и образующими семь ковровых полос. Разделение между ними осуществлялось все теми же двумя рядами треугольных керамических плиток. В целом, путем использования довольно простых средств, получался достаточно пестрый, создающий настроение парадности, рисунок. К сожалению, у Н. И. Репникова мозаичная вымостка в центральной части нартекса реконструирована не совсем точно: «Составные части его следующие: 1) кайма из ромбов красной черепицы, сложенных в елку, 2) ряд из поставленных в косом шахматном порядке квадратов красной черепицы (промежутки заклинены треугольниками желтого цвета), 3) ряд тождественного рисунка, но с обратным чередованием цветов, 4) ряд чередующихся квадратов красного и желтого цветов, 5) такой же ряд с обратным чередованием цветов» (рис. 7)<sup>125</sup>.

Уже в 1907 г. в этом месте были видны следы утрат и повреждений, а некоторые участки подвергались ремонту. Из-за этого в вымостке пола появились более крупные керамические и плитки из мергеля, вносящие диссонанс в стройность композиции первоначального рисунка<sup>126</sup>.

В пространстве между пилястрами и напротив входа в северный неф орнаментальная мозаичная вымостка оказалась значительно проще по своему набору. Она состояла только из чередующихся в шахматном порядке (уложенных по диагонали к осевой ориентации базилики) квадратных красных (керамических)

<sup>124</sup> Разница в уровне расположения пифосов и возможного времени их использования никак не оговаривается в публикации материалов Н. И. Репникова, хотя оба сосуда представлены именно на плане храма XVI в. (*Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 31*).

<sup>125</sup> Там же. С. 14, рис. 13.

<sup>126</sup> Н. И. Репников также отмечал: «Первоначальный рисунок вымостки был нарушен при переделке 1427 г. и недостающие части были дополнены частью старым материалом, частью не идущим к общему смыслу рисунка материалом – кристаллами полевого шпата, кусками больших черепиц, мрамором и даже обломками плит» (Там же. С. 14).

и бело-желтых (изготовлены из мергеля и песчаника) плиток размером  $0,14 \times 0,14 \times 0,03$  м. Это чередование ярко-красного и бело-желтого тонов создавало эффект строгого двуцветного, но очень контрастного коврового покрытия. Однако мозаичный пол и здесь сильно пострадал при поздних перекопах (особенно у кладки 4 и в месте установки пифоса)<sup>127</sup>.

Учитывая результаты раскопок 1907 г. и наших исследований, можно прийти к заключению, что нартекс первоначального храма X в. был трехчастный. Четыре прямоугольные пилястры, выступающие из его продольных стен, делили внутреннее пространство на три разновеликие части, равные по ширине боковым и центральному нефу. Нартекс составлял единое целое с основным объемом базилики, будучи ориентированным перпендикулярно основной оси здания храма. От его конструкции сохранился фундамент и частично кладки несущих стен (на 1–2 ряда). Стены нартекса такой же толщины (в среднем 0,8 м), как и продольные стены храма (наоса), при этом кладка фундаментов основного объема и нартекса перевязаны. Уровень пола в нартексе и нефах был одинаковым.

Из нартекса в центральный и боковой нефы вело три разновеликих дверных проема. Галерея с нартексом сообщалась двумя дверными проемами: центральный (шириной около 1,45 м) – в западной стене и боковой (ширина проема 0,94–0,98 м) – в северо-западном углу строения. Все дверные проемы были устроены на верхнем уровне фундаментной кладки и поэтому в ряде случаев могут быть реконструированы только благодаря фотографиям раскопок 1907 г. Соблюдение строителями строгой симметрии всего архитектурного комплекса базилики позволяет реконструировать и основные параметры плана нартекса. Его внутренние размеры: длина – 11,20–11,25 м, ширина – 2,56–2,60 м (соответственно центральной части – 5,12–5,20  $\times$  2,56–2,60 м, боковых – 2,25–2,30  $\times$  2,56 м).

3. Базилика с трех сторон (северной, западной и южной) была окружена обходной галерей (ее ширина составляла около 2 м), являвшейся важным объемно-планировочным компонентом всего архитектурного комплекса. Толщина стен, окружавших галерею по периметру, в среднем приближалась к 0,8 м. Наиболее полно галерея изучалась в 1907 г. Н. И. Репниковым. В 1999 г. вскрыта часть (с юго-запада примыкает к нартексу) обводной галереи длиной 6,12 м. Вымостка галереи сохранилась лучше, чем в наосе. Она сложена из тщательно подогнанных друг к другу красных керамических квадратных плинф (размеры плиток  $0,18 \times 0,18$  м) и кусков исландского шпата, чередующихся в шахматном порядке. Контур мозаичного рисунка оформлен из плотно подогнанных красных квадратных плинф. Общий вид вымостки галереи производит впечатление яркого дорогого коврового покрытия, тщательно выполненного средневековыми

<sup>127</sup> Н. И. Репников следующим образом описывал сохранившуюся здесь часть вымостки: «В части нарфика, примыкающей к северному нефу, пол состоит из квадратов красной черепицы (размерами  $0,15 \times 0,15 \times 0,03$  м), чередующихся квадратами песчаника таких же размеров. Квадраты расположены в косом шахматном порядке и заклинены вдоль стен треугольными песчаниками (Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 14, рис. 20).

мастерами-строителями (рис. 11). Вымостка пола в галерее так же, как и в других частях базилики, лежит непосредственно на тщательно снелированной материковой поверхности, покрытой тонким слоем глины<sup>128</sup>.

4. В ходе раскопок 1907 г. с северо-западной стороны базилики было открыто строение, которое Н. И. Репников интерпретировал как портик. Несколько необычное (портик должен был находиться с юго-западной стороны и непосредственно по оси базилики), на его взгляд, расположение парадного входа в храм исследователь попытался объяснить сложностью микрорельефа, неудобством и дороговизной земляных работ: «Расположена базилика на С.-В., следовательно, портик находился бы на Ю.-З., т. е. со стороны очень крутого наклона террасы, в котором пришлось бы сделать ряд дорогостоящих земляных выемок, все же не доставив удобного доступа к портику, да и сам он сильно терял бы в общем наружном виде. Строители употребили более простой прием, а именно, устроили портик с С.-З., а самую базилику в ю.-з. части окружили коридором, которым входящие через портик проходили к главной двери... В портике и коридоре сохранилась не лишенная своеобразной оригинальности половая вымостка... Какую высоту имели стены коридора и как был устроен портик, об этом судить невозможно. Несомненно, лишь одно, что коридоры и портик были крытыми помещениями, по той простой причине, что в противном случае половые вымостки пострадали бы от атмосферных явлений (мороз, снег). Не невозможным является существование и с ю.-в. стороны базилики пристройки аналогичной той, которую мы называем портиком»<sup>129</sup>.

Как видно, Н. И. Репников дает самое общее и беглое описание весьма интересного и важного строения. Из представленных в публикации планов (рис. 2; 7) видно, что «портик» не был исследован полностью: осталась не раскрытой часть северо-восточной стены, в то время как юго-западная показана полностью. Внутренние параметры раскрытой в 1907 г. части помещения, согласно плану, составляют: ширина – 2,55–2,60 м, длина – 4,30–4,40 м. К тому же, помещение (ось) «портика» оказывается смещенным относительно нартекса к северо-востоку<sup>130</sup>. С северо-западным участком галереи «портик» сообщался входом, равным по ширине главному входу в нартекс, т. е. проем его был шириной около 1,45 м (рис. 4). При этом исследователь представил полную реконструкцию относительно хорошо сохранившегося наборного пола и дал его описание: «В портике пол состоит из больших квадратов красной черепицы (размерами 0,50 × 0,48 × 0,05 м), обрамляющих продолговатый четырехугольник, состоящий из квадратов красной же черепицы (размерами 0,16 × 0,16 × 0,03 м), чередующихся с квадратами тех же размеров, составленными из кристаллов полевого шпата. Расположены квадраты в косом шахматном порядке. У основания стен портика вымостка обрамлена каймой

<sup>128</sup> Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Партените (т. н. Партенитская базилика) в 1999 году... С. 9, рис. 14–37.

<sup>129</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 11–12, рис. 8; 11, разрез В-Г; 13; 17

<sup>130</sup> Там же. Рис. 13.

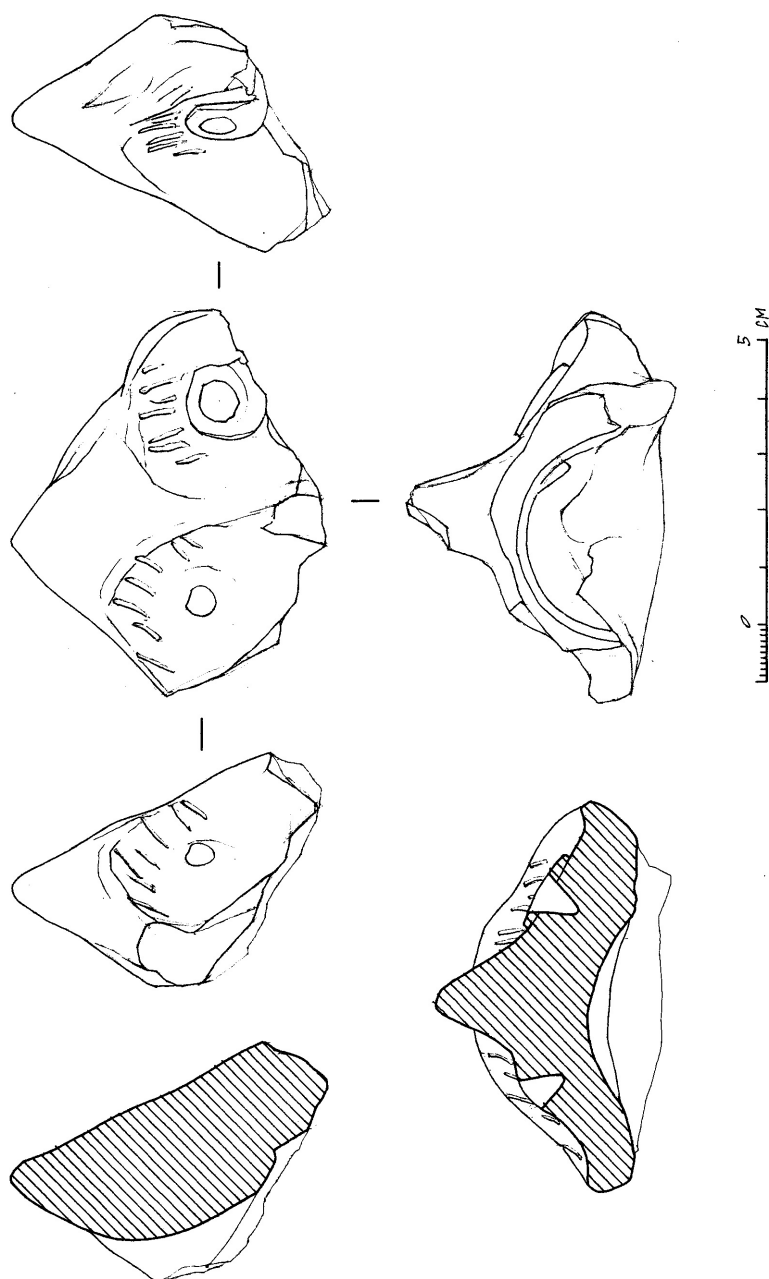


Рис. 10. Обломок керамического сосуда (водолея)  
в виде носика-налепа с изображением человеческого лица

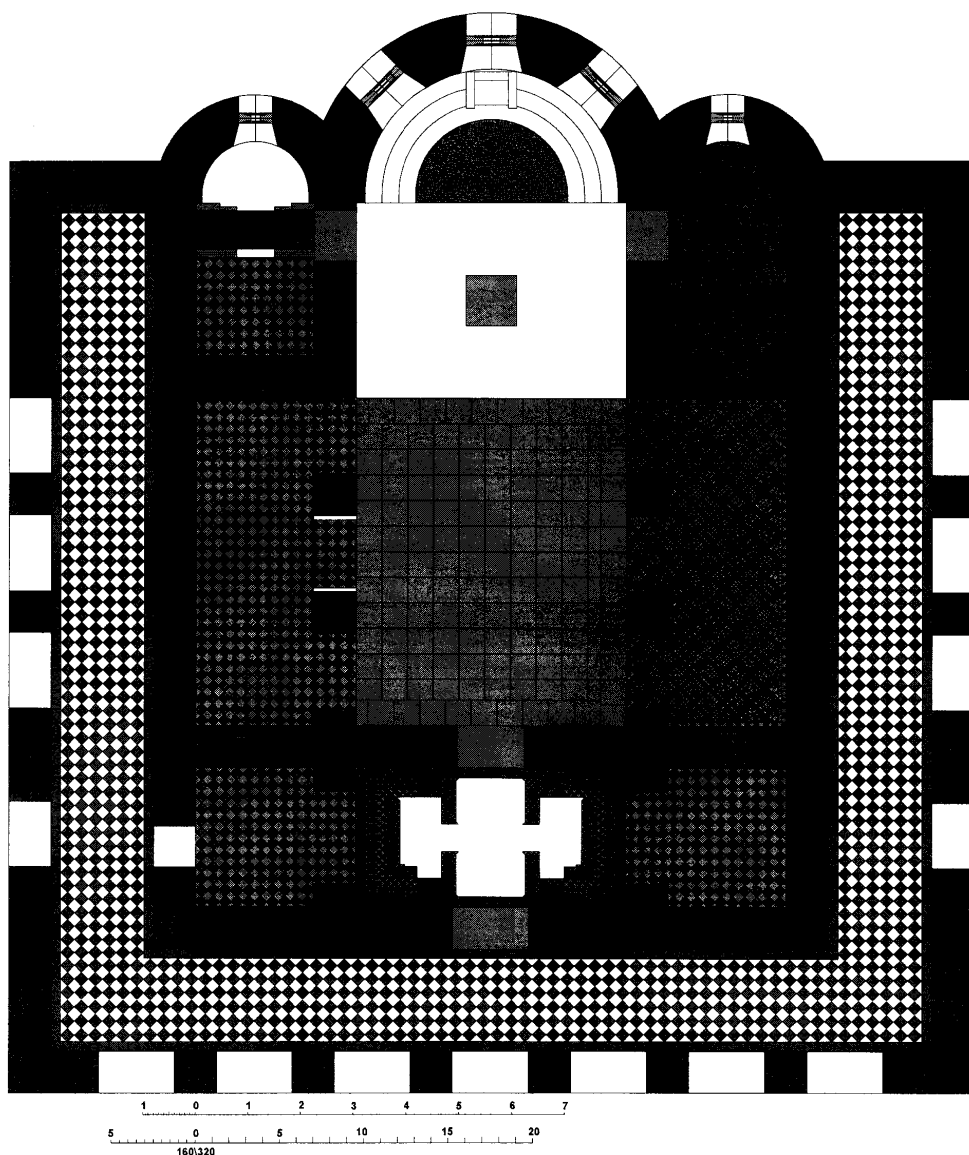


Рис. 11. Реконструкция вымостки полов Партенитской базилики по результатам раскопок 1998–2000 гг.  
(выполнена архитектором А. В. Мыцом)

из треугольных кирпичиков (размерами  $0,08 \times 0,10 \times 0,03$  м). В вымостке заметны исправления, сделанные частью старым материалом, частью кусками мрамора. Поправки эти резко бросаются в глаза своею неправильностью»<sup>131</sup>.

Раскопки на этом участке в 1999–2001 гг. позволили открыть два помещения монастыря (рис. 4; 12), примыкающих к северо-западной галерее<sup>132</sup>. В северо-западном углу раскопа расчищена часть так называемого портика, уходящая в северо-западный борт ( $2,56\text{--}2,60 \times 1,30$  м). Пол «портика» оказался на 0,1 м ниже уровня пола северо-западной части обводной галереи. Это было обусловлено естественным склоном (угол падения  $1\text{--}2^\circ$ ), а также необходимостью дополнительной подрезки и нивелировки склона. Тем не менее, полы в нартексе, северном нефе и галерее находятся на одном уровне в отличие от разрезов, представленных в публикации Н. И. Репникова. Пол «портика» был выстлан по периметру большими красноглиняными плитами размером  $0,495 \times 0,495 \times 0,05$  м, расколовшимися во многих местах при падении на них стен и перекрытия данного строения. Остальные части рисунка вымостки пола северо-западного крыла монастырских строений сохранились частично и состояли из красноглиняных керамических плиток, плиток песчаника и крупных кусков исландского шпата. Мощность культурного слоя в этом месте составляла от 0,64 до 1,60 м от современной дневной поверхности.

Открытые монастырские строения, по всей видимости, являлись трапезной (помещение № 2 или «портик» по Н. И. Репникову) и кухней (помещение № 1). Реконструируемые размеры «трапезной» составляют  $7,40/50 \times 2,56/60$  м. Еще один вход в трапезную, по-видимому, находился примерно в центре северо-восточной стены помещения, но на этом участке кладка сильно разрушена и сохранилась на уровне нулевого цикла (фундамента).

Особенно важные и интересные результаты получены при исследовании в 2000–2001 гг. помещения № 1, которое не было затронуто раскопками Н. И. Репникова в 1907 г. Размеры помещения составляют  $6,10/15 \times 2,56/60$  м, при толщине стен 0,80–0,82 м (рис. 12).

На уровне 0,7–0,9 м от современной дневной поверхности залегал культурный слой, насыщенный фрагментами керамических изделий (горшков, кувшинов, тарелок, амфор) и обломками кровельной черепицы (керамид и калиптеров). Формирование данного слоя произошло в момент разрушения несущих конструкций (стен и кровли) помещения № 1 и возникшего в нем сильного

<sup>131</sup> Репников Н. И. Парфеновская базилика... С. 13–14, рис. 13; 17.

<sup>132</sup> Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Парфениите (т. н. Парфеновская базилика) в 1999 году... С. 8, рис. 3, 55–56; Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Отчет о раскопках храма монастыря святых апостолов Петра и Павла в Парфениите (Парфеновская базилика) в 2000 году // Архив КФ ИА НАНУ. 2001 г. Инв. кн. № 4, инв. № 645, папка № 1049. С. 9–13, рис. 1, 5–7, 25–29; Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Отчет о полевых археологических исследованиях Южно-Крымской археологической экспедиции в 2001 году // Архив КФ ИА НАНУ. 2002 г. Инв. кн. № 4, инв. № 690, папка № 1100. С. 3–14, рис. на с. 22–97.



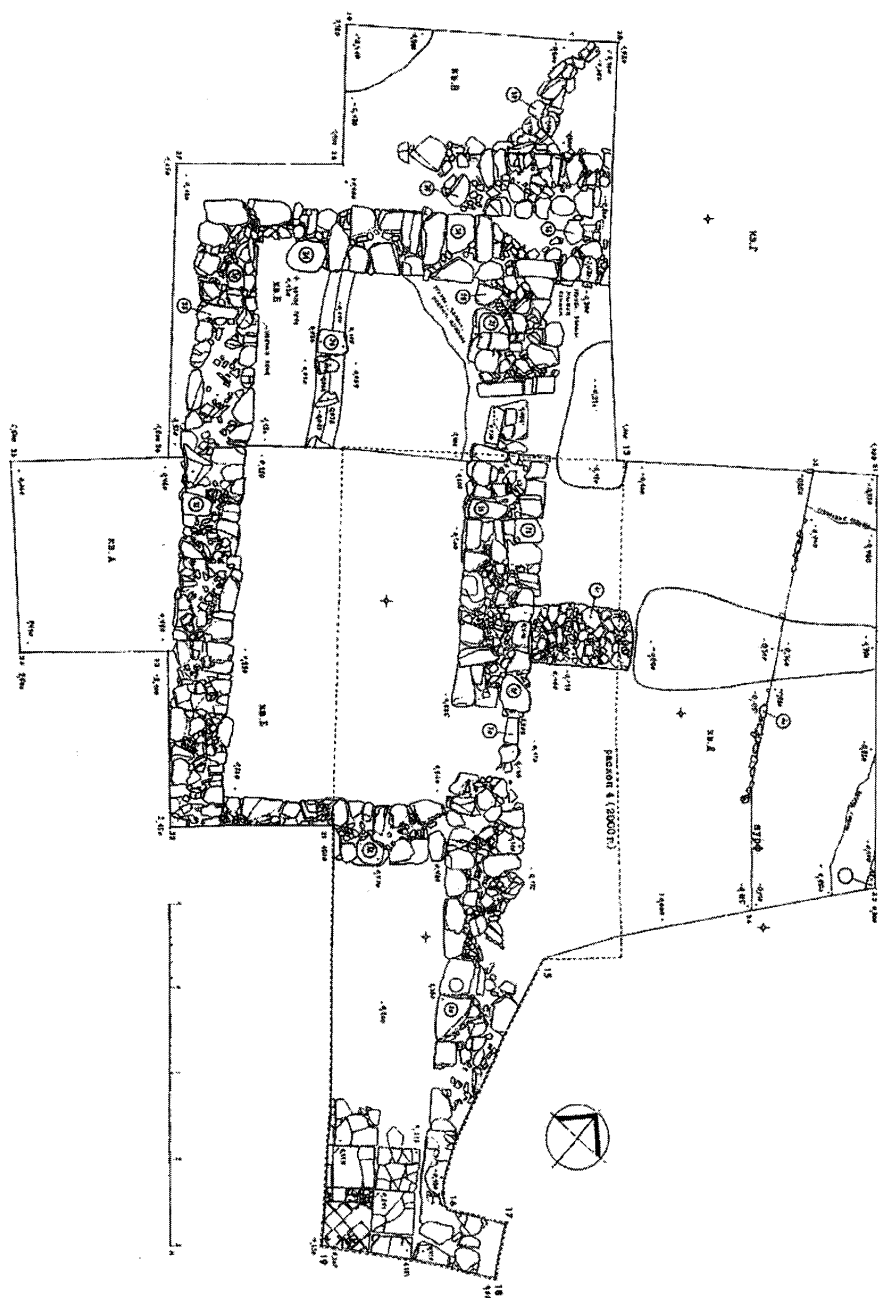


Рис. 12. Монастырские строения, примыкающие с северо-запада к базилике (раскопы 2000–2001 гг.). План выполнен архитектором В. П. Кирилко

пожара. Примерно в центре раскопа находилось основное скопление рухнувшей кровли помещения. В ходе работ удалось расчистить и собрать археологически целые керамиды и калиптеры, местами расколовшиеся в момент падения. Они образовывали локальный компактный слой, состоявший только из кровельной черепицы. Среди этого завала встречались отдельные бутовые камни средней величины от разрушенных стен строения.

С внутренней (восточной) стороны от кладки 33 прослежен слой разрушения, перекрывавший горизонт времени функционирования помещения № 1. Здесь находилось значительное скопление обломков разнообразных керамических изделий. Слой горения понижался в направлении Ю-С, сходя практически на нет у северного борта раскопа. Под этим слоем зафиксирован уровень древней дневной поверхности, содержащий большое количество створок мидий, ракушек, улиток. Над этим слоем практически все пространство оказалось заполнено фрагментами красноглиняных (кухонных, столовых и тарных) сосудов, которые, по всей видимости, стояли в восточном углу помещения или находились на деревянных полках (шкафах). Аналогичная картина наблюдается в южной части помещения. Правда, здесь уровень пола плавно понижается в северном направлении и, отчасти перекрывая стену помещения (кл. 34), проходит по направлению З-В.

В результате расчистки культурных отложений было полностью открыто помещение № 1. Его стены сложены из бутового камня на глине (элювий глинистых сланцев). Кладка двухлицевая, трехслойная: по краям положены крупные камни с относительно ровной лицевой поверхностью, пространство между которыми заполнялось мелким бутом, щебнем и глиной. Кладка стен выполнена качественно, с перевязкой углов и заделкой швов щебнем и глиняным раствором. В кладке углов и откосов использованы камни (капсельский ракушечник) с ровными гранями и явно вторичного использования.

Северо-восточная стена помещения сохранилась на высоту одного ряда камней. В этой кладке отмечены следы нескольких перестроек, связанных с устройством в ней двух дверных проемов. Первоначально они функционировали одновременно, а затем юго-восточный вход оказался закрытым бутовой кладкой, возведенной на глине. В основании северо-восточного входа откосы оформлены тесаными блоками капсельского ракушечника и мергеля вторичного использования.

В ходе раскопок прослежена достаточно выразительная картина руинирования стен помещения № 1, которая, скорее всего, была связана с тектоническим толчком, вызванным землетрясением. Наиболее отчетливо это видно на состоянии западной стены строения, сохранившегося на высоту до трех рядов кладки. На плане отчетливо видно, что кладка 33 по всей длине (более 6 м) как будто вогнута во внутрь помещения. Это, скорее всего, связано с тем, что эпицентр толчка находился с запада-юго-запада. Кроме того, в 0,4–0,5 м от юго-западного и северо-западного углов помещения произошел разрыв кладки стены с последующим ее смещением в северо-восточном направлении (смещение составляет 0,03–0,08 м).

Весьма показательно и зафиксированное в ходе раскопок расположение развала керамики, сформировавшегося внутри помещения между кладками 33

и 32. Вдоль юго-западной стены (кл. 33) помещения, вероятно, стояли шкафы или располагались деревянные стеллажи с размещавшейся в них тарной, простой кухонной и столовой посудой второй половины – последней трети XI в. (рис. 13–21)<sup>133</sup>. По всей видимости, они были закрыты дверцами, так как в момент падения осколки посуды не разлетелись по всему помещению, а сначала разбились, а потом компактной группой рухнули на пол, где лежали слоями, без прослоек земли почти по всей протяженности стены. В стратиграфическом разрезе хорошо видно, что, падая, черепки не распространялись по всему помещению, а только незначительная их часть сползла по линии 3-В (к востоку – в направлении тектонического удара).

Уровень пола помещения, на котором залегала разбитая при падении керамика, хорошо отделяется тонким слоем колотых створок мидий. Пол был сформирован из специальной нивелировочной подсыпки. В нивелировочной засыпи (на глубине 0,10–0,12 м от уровня пола, в 0,43 м от углового камня порога и в 1,42 м от кладки 32) обнаружена херсоно-византийская медная монета (фоллис) Константина VII Багрянородного (913–959) и одного из его соправителей (Романа I – до 945 г.)<sup>134</sup>. Эта находка дала нам дату, не ранее которой было возведено и начало функционировать исследованное помещение, т. е. не ранее середины X в. (рис. 22, 1)<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Тарная керамика представлена сосудами двух типов: 1) красноглиняными плоскодонными амфорами с коротким горлом в виде раструба и овальными ручками (*Нессель В. А.* Керамический комплекс... С. 99, тип 13, рис. 16, 5–10, 12); 2) амфоры-кувшины с плоскими ручками (тип XX по херсонесской классификации 1971 г. (*Антонова И. А., Даниленко В. Н., Иваишута Л. П., Кадеев В. И., Романчук А. И.* Средневековые амфоры Херсонеса... С. 91–92, рис. 20–21), класс 41 по классификации 1995 г. (*Романчук А. И., Сазанов А. В., Седикова Л. В.* Амфоры из комплексов византийского Херсона... С. 63–66, рис. 30, 135–138; 31, 139–40; 142–143). Весь комплекс керамических изделий (кроме строительной керамики) из помещения № 1 датируется временем не ранее 60–70-х гг. XI в.

<sup>134</sup> Л. с. – Крестообразная монограмма имени Романа I Лакапина (920–944) (Р-ω-μ-α [v]); Об. с. – Крест на Голгофе, по сторонам две точки. Медь. Литье. Вес – около 2,30 г. Диаметр – 18 мм. По В. А. Анохину, соответствует IV выпуску (920–944 гг.) (*Анохин В. А.* Монетное дело Херсонеса (IV в. до н. э. – XII в. н. э.). Киев, 1977. С. 119–120, 162, табл. XXVII, № 411–413). По И. В. Соколовой относится к VI типу с монограммой № 25 (*Соколова И. В.* Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983. С. 50–51, табл. X, 5, 6). См. также: *Шонов И. В.* Монеты Херсонеса Таврического. Каталог. Симферополь, 2000. С. 126–127, № 186, 188; *Чореф М. М.* К истории монетного дела Херсона при Константине VII Багрянородном // Современные научные исследования и инновации. Август, 2011. <http://web.snauka.ru/issues/2011/08/2051> (Последнее посещение 29.03.2012). Определение монеты выполнено в 2000 г. ст. науч. сотр. Отдела нумизматики Государственного Эрмитажа В. В. Гурулевой. Следует отметить сильную потертость монеты, что указывает на ее длительное обращение, после чего она вышла из оборота (была потеряна) и археологизировалась, попав в нивелировочную засыпь пола монастырской кухни.

<sup>135</sup> *Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л.* Отчет о раскопках храма монастыря святых Апостолов Петра и Павла в Партените (Партенитская базилика) в 2000 году... С. 11–13.

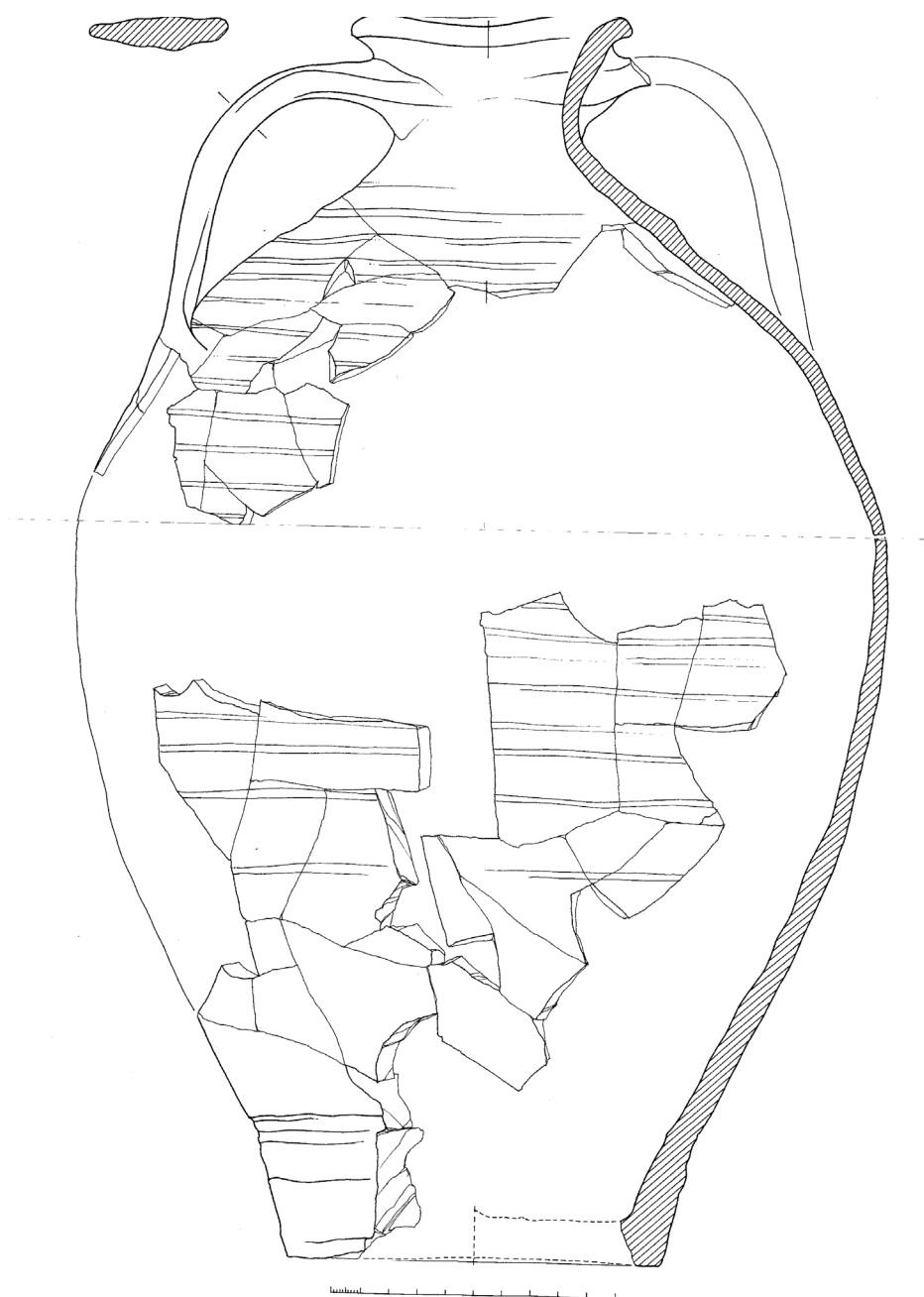


Рис. 13. Красноглиняная плоскодонная амфора второй половины XI в. с коротким горлом в виде раструба и овальными ручками из помещения № 1

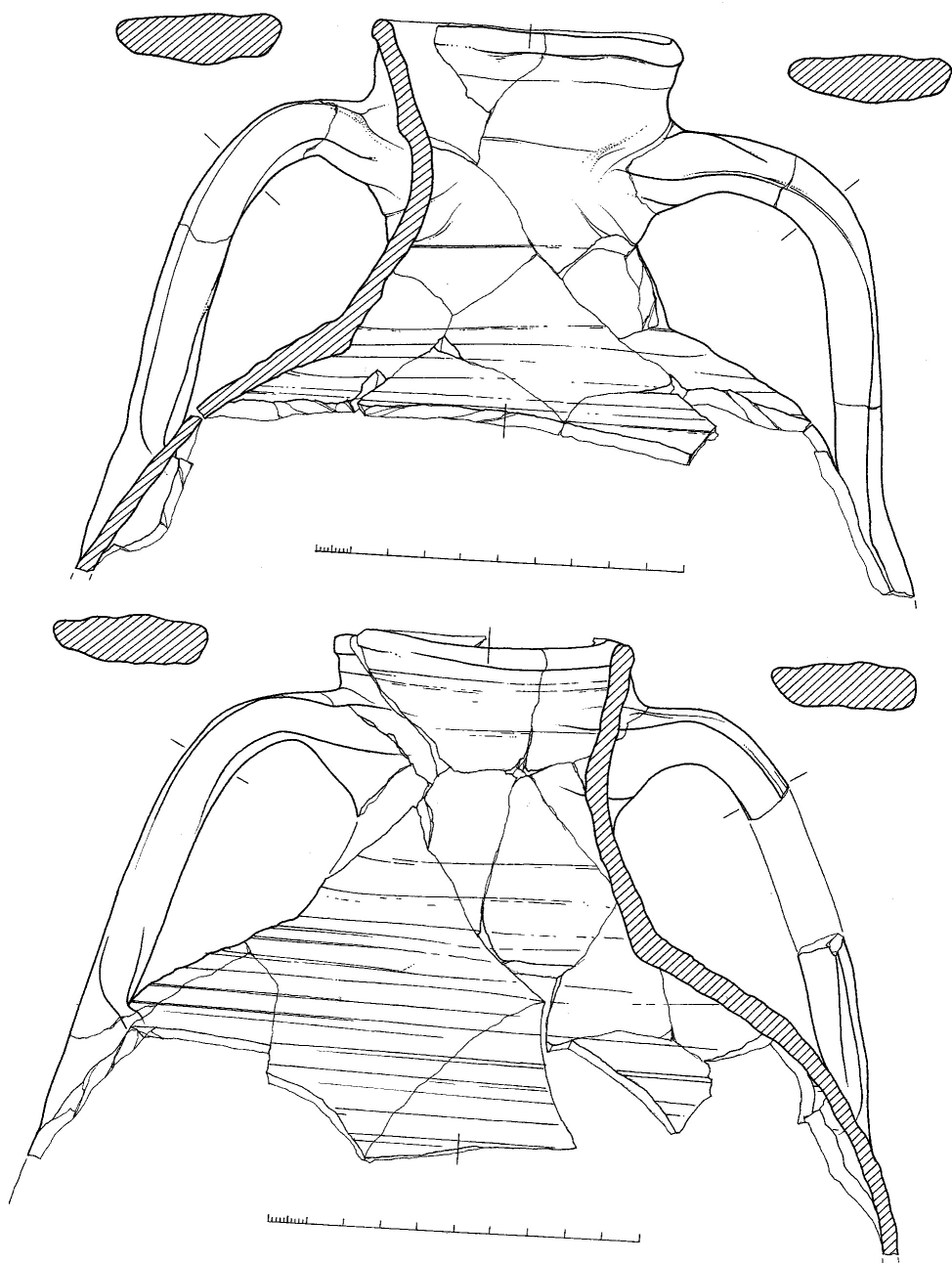


Рис. 14. Фрагменты верхних частей красноглиняных амфор второй половины XI в. из слоя разрушения в помещении № 1

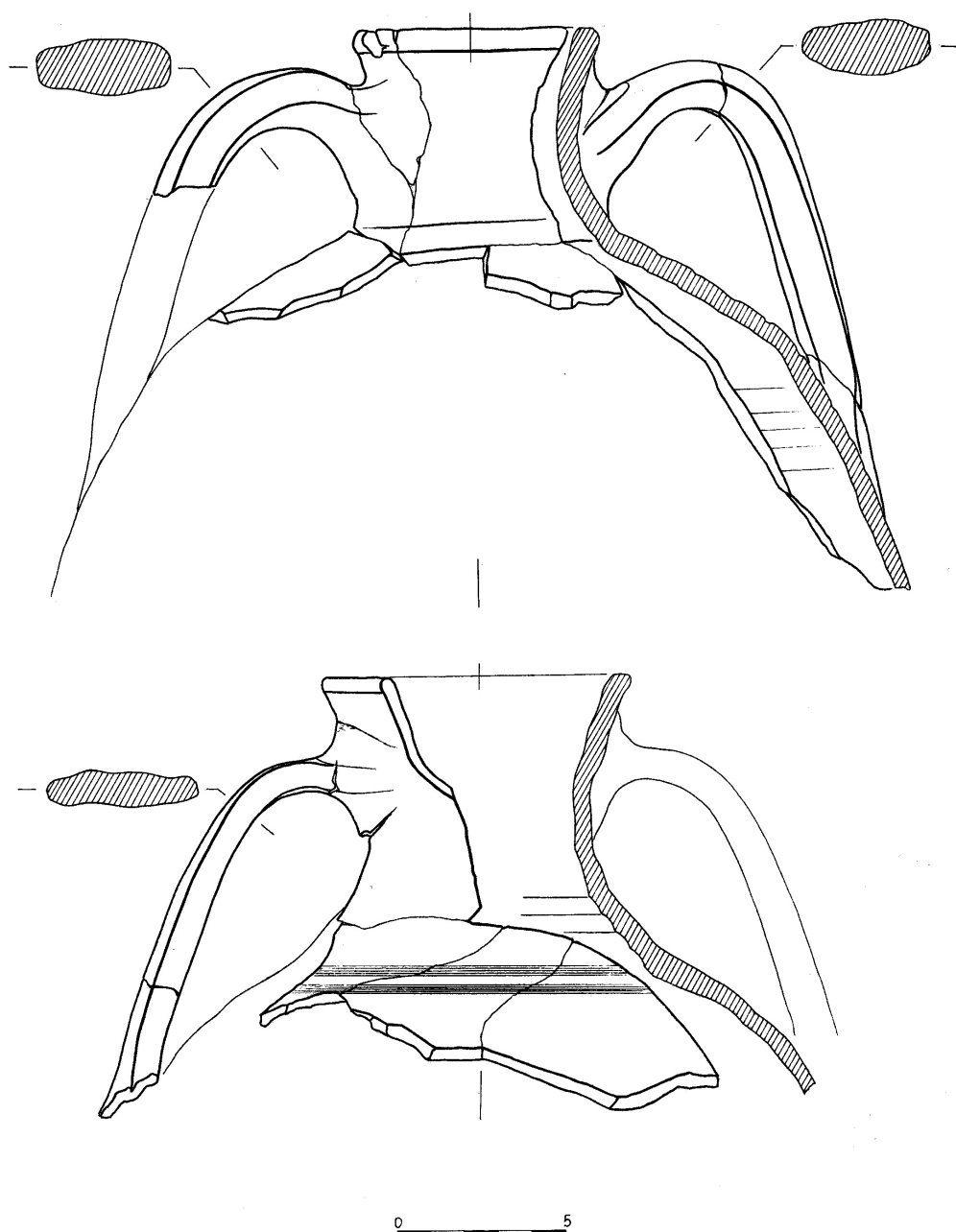
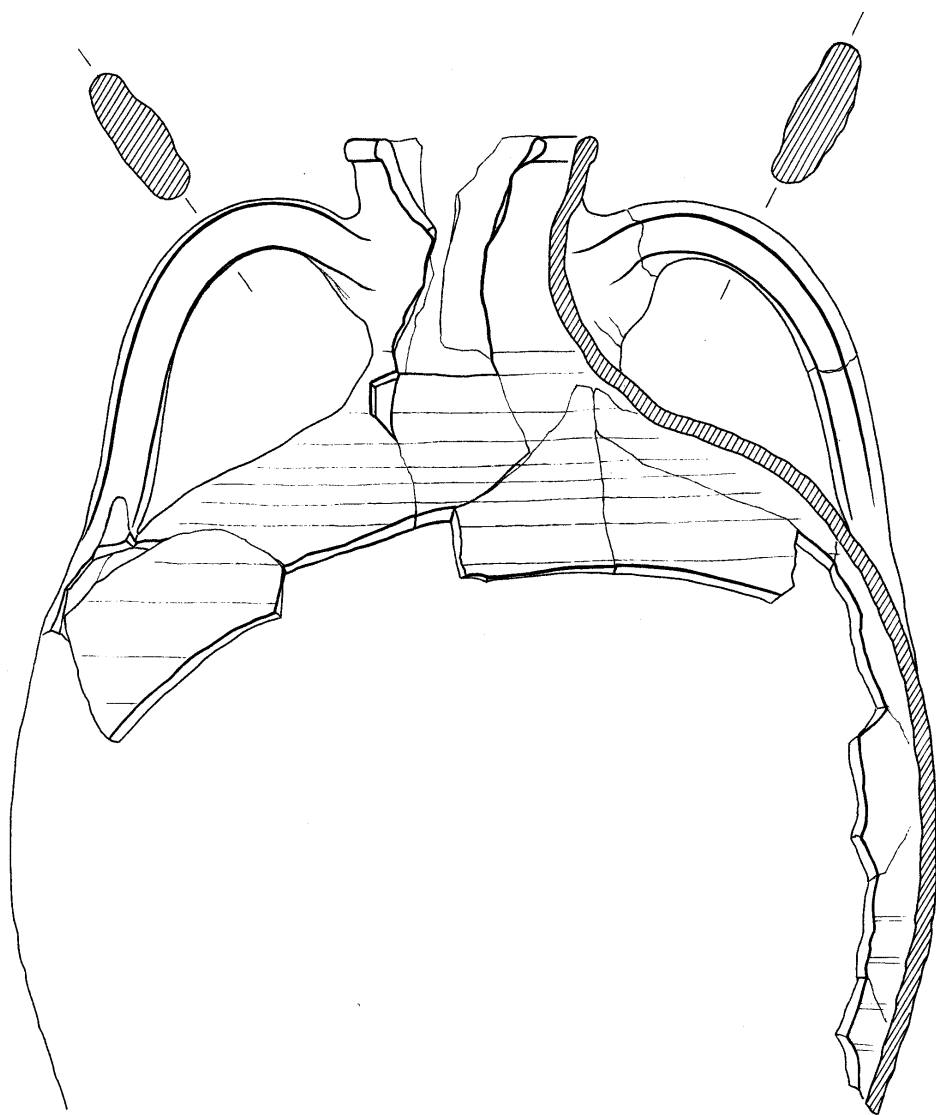
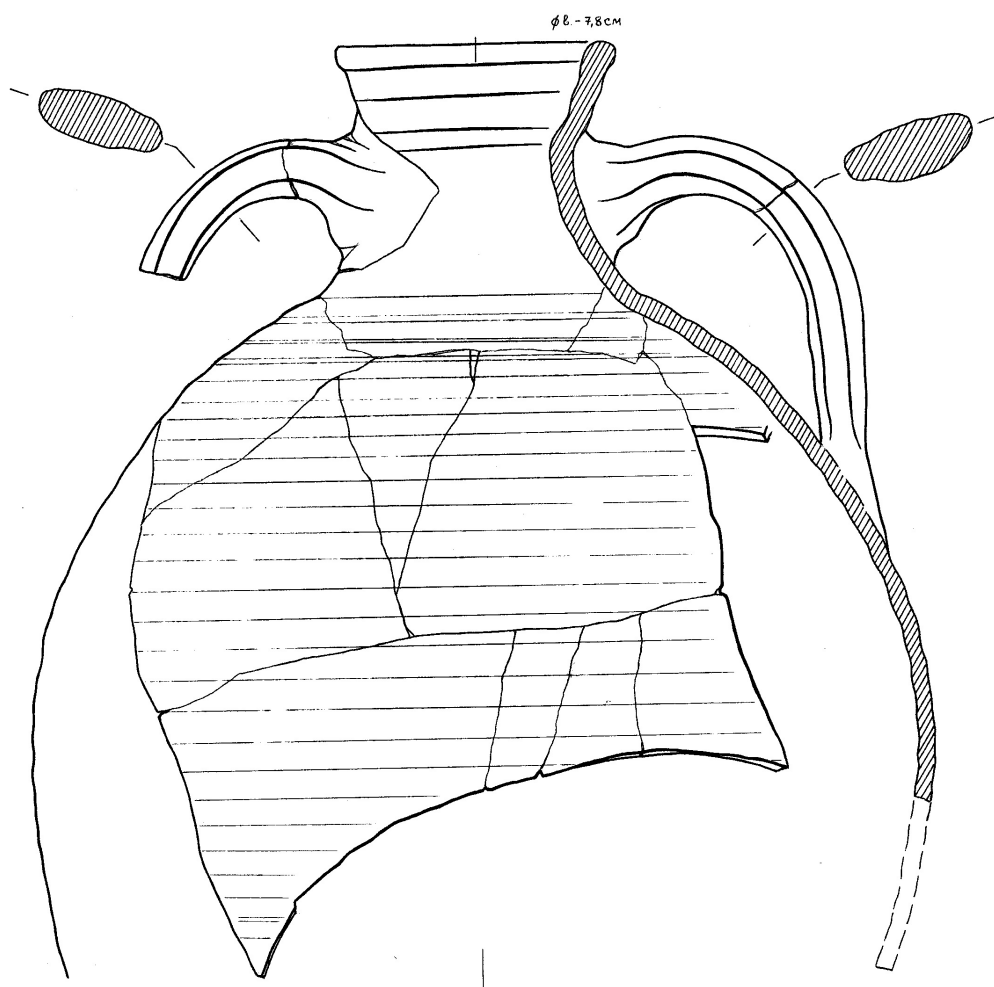


Рис. 15. Обломки верхних частей красноглиняных амфор второй половины XI в. из слоя разрушения в помещении № 1



*Рис. 16. Фрагменты амфоры  
второй половины XI в. из слоя разрушения в помещении № 1*



*Рис. 17. Амфора  
второй половины XI в. из слоя разрушения помещения № 1*



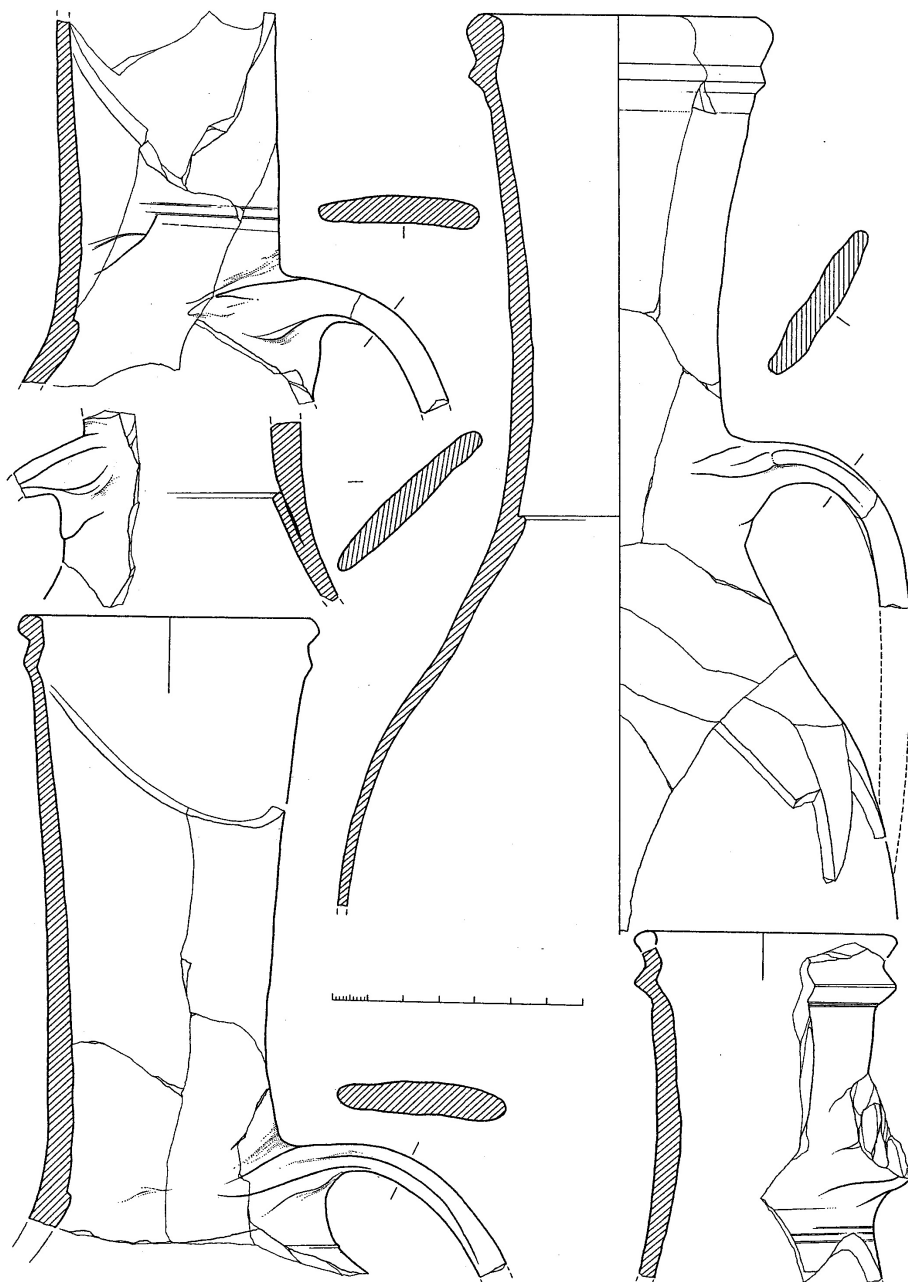
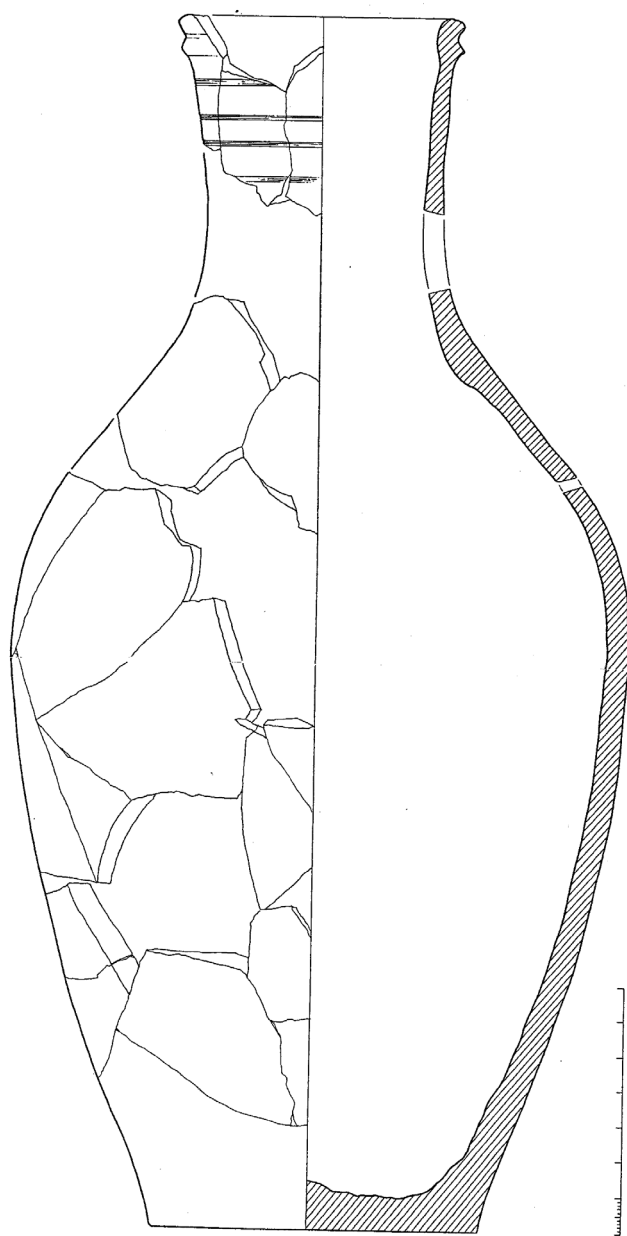


Рис. 18. Фрагменты кувшинов-амфор с плоскими ручками  
из слоя разрушения помещения № 1



*Рис. 19. Красноглиняный кувшин  
второй половины XI в. из слоя разрушения помещения № 1*

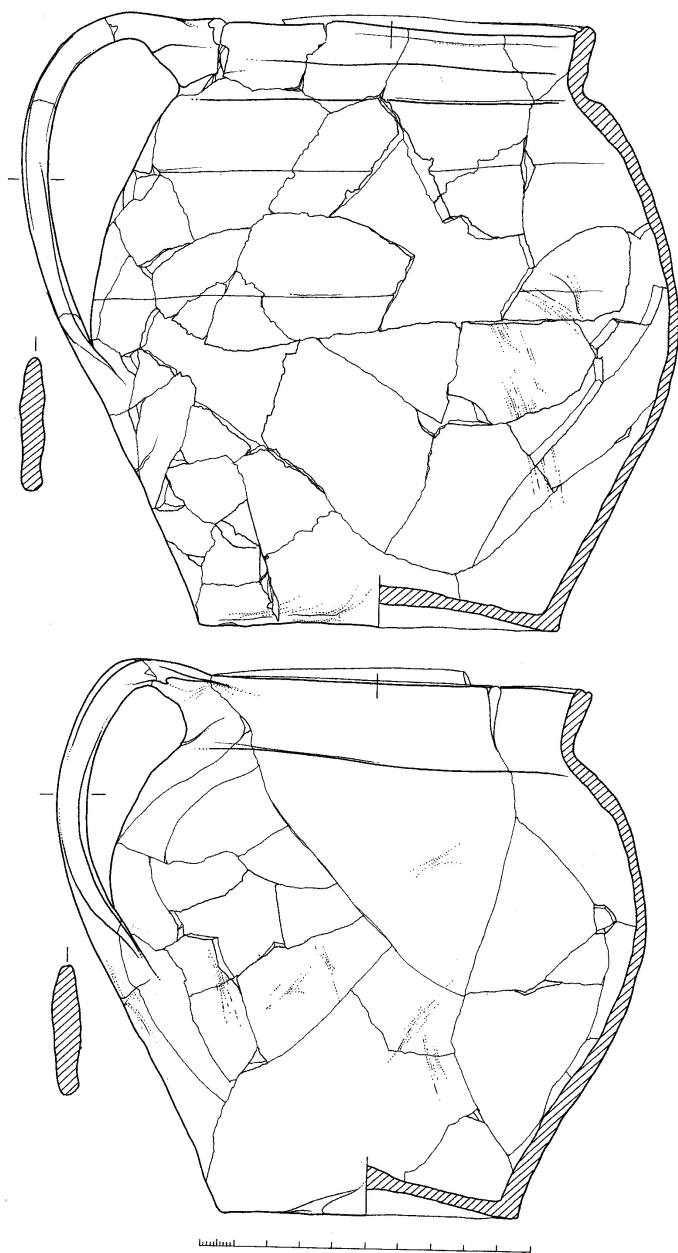
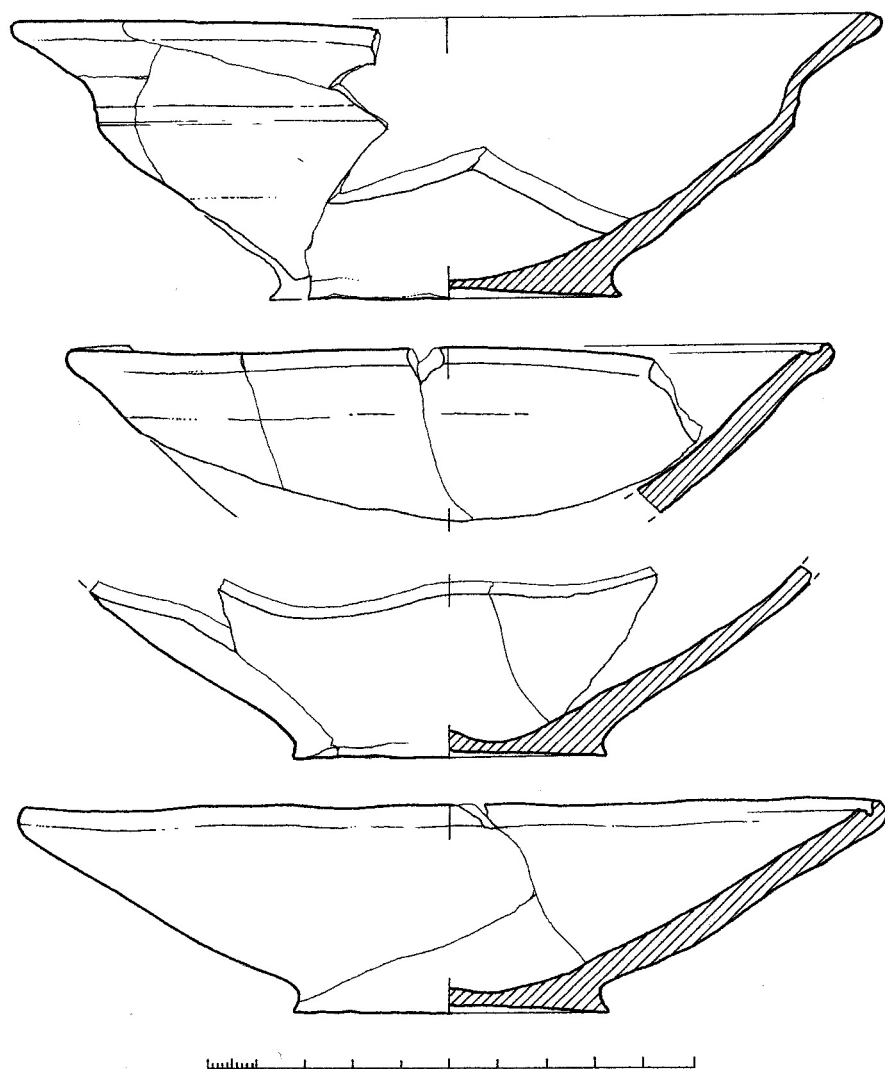


Рис. 20. Красноглиняные горшки XI в.  
из слоя разрушения помещения № 1



*Рис. 21. Красноглиняные тарелки XI в.  
из слоя разрушения помещения № 1*

На верхнем уровне слоя, связанного с разрушением помещения № 1, и непосредственно на развале фрагментов керамики (у кладки 33, в 1,15 м от юго-западного угла) найдена византийская монета. Она представляет собой анонимный фоллис класса G – 1065–1070 гг. (рис. 22,2)<sup>136</sup>.

В углу между северной и западной стенами помещения № 1 обнаружен слой сильно прокаленной глины и камней от разрушенной печи. При зачистке этого участка удалось выявить сложную стратиграфическую картину. Верхний пласт заполнения представлял собой рухнувший свод. Он состоял из отдельных фрагментов черепиц-керамид, калиптеров и стенок пифосов, а также небольших плоских камней серого плотного песчаника. При этом многие фрагменты керамики, использовавшиеся в кладке свода печи, оказались пережжены и деформированы до утраты первоначального цвета и формы. Пространство между ними заполнено глиной, прокаленной до оранжевого цвета. В верхней части заполнения и под рухнувшим сводом все пустоты были заполнены глиной серовато-охристого цвета, имевшей натечный вид.

Судя по ориентации фрагментов (сохранилось два относительно крупных обломка конструкции перекрытия –  $0,45 \times 0,25$  м и  $0,25 \times 0,30$  м, толщина свода –  $0,14$ – $0,18$  м), свод печи был вытянут по оси СВ-ЮЗ и имел форму коробового перекрытия топочной камеры. Разрушенное перекрытие печи занимало площадь около  $1,1 \times 1,4$  м, при толщине слоя  $0,2$  м.

Отдельные фрагменты керамики при возведении свода укладывались относительно плотно, рядами, в указанном направлении (толщина швов кладки свода не превышала  $0,015$ – $0,02$  м). Среди керамики найден крупный фрагмент керамиды с ремесленным рельефным знаком в виде птицы (голубя?), аналогичный обнаруженному при раскопках черепичного завала крыши.

Рухнувший свод печи перекрывал раздавленные его падением 10 тонкостенных небольших сосудов. Здесь находились горшочки и неполивные миски. Причем сосуды располагались компактно, занимая все пространство пода. Пустоты между фрагментами сосудов были заполнены натечным глинистым грунтом серо-охристого цвета. Интересно отметить, что каких-либо продуктов горения (угольков, остатков древесины, золы) на этом уровне не отмечено. Топочная камера печи имела овальную форму размерами  $1 \times 0,9$  м.

После выборки заполнения помещения № 1 в его северо-западной части было снято покрытие пола. Нивелировочная подсыпка пола представляла

<sup>136</sup> Анонимные фоллисы выпускались, начиная с Иоанна Цимисхия (969–976) и заканчивая Алексеем I Комниным (1081–1118) и до 1091/92 гг. Однако такая монета могла быть выпущена при одном из трех императоров: Константине X Дуке (1059–1067), Евдокии (1067), Романе IV Диогене (1068–1071). Хотя имя правящего императора никогда не указывалось. Поэтому фоллисы этого типа разделены на классы от А до М. Наша монета наиболее близка классу G: на л. с. погрудное изображение Иисуса Христа, по сторонам которого титлы IC–XC; о. с. – погрудное изображение Богородицы Оранты, по сторонам титлы MP–OV. Медь, литье, фоллис, вес – около 7,5 г, диаметр – 28 мм. Определение монеты сделано в 2000 г. ст. науч. сотр. Отдела нумизматики Государственного Эрмитажа В. В. Гурулевой.

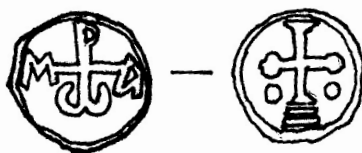


Рис. 22. Византийские монеты из помещения № 1:  
1 – херсоно-византийский фоллис Константина VII Багрянородного (913–959)  
и одного из его соправителей (Романа I – до 944 г.);  
2 – анонимный фоллис класса G (1065–1070 гг.)

собой плотный глинистый грунт желтовато-охристого цвета, залегавший непосредственно на материке (элювий глинистых сланцев – желто-оранжевая глина с примесью серой глины и мелкого гравия глинистых сланцев). Подсыпка (ее толщина составляла 0,07–0,15 м) содержала значительное число включений де-структированного известкового раствора, в том числе и цемянкового раствора, белой известковой штукатурки с тщательно заглаженной и выровненной лицевой поверхностью. Керамический материал представлен разрозненными обломками керамики, высокогорных кувшинов с плоскими ручками, стенок амфор и кухонной посуды второй половины – конца X в.

У юго-западной стены помещения в материковой глине открыта небольшая яма (диаметр – 0,2 м, глубина – 0,09 м) с округлым дном. В ее заполнении найдены фрагменты стеклянных сосудов. Судя по всему, данное углубление предназначалось для установки деревянного столба или опоры. Как раз в этом месте, предположительно, вдоль стены, стояли шкафы или стеллажи, на которых находилась посуда, упавшая на пол во время разрушения помещения.

Почти в центральной части помещения под слоем подсыпки выявлены остатки водосточного желоба, ориентированного по линии юго-восток-северо-запад. Он имел треугольное сечение, выкопан в материке. Ширина желоба 0,35 м, глубина – 0,14 м. Сверху он перекрывался каменными необработанными плитами грандиорита, четыре из которых обнаружены *in situ*. Данное сооружение было разрушено при возведении помещения и за пределами данного строения не прослеживается.

Ниже слоя, покрывавшего площадку перед помещением № 1, на всем исследуемом участке прослеживалась переотложенная материковая глина, залегавшая несколькими пластами. Ее напластования незначительно отличаются между собой оттенком элювия или содержанием гравия глинистых сланцев. Некоторые из них оказались стерильными, другие содержали (в верхней части отложений) разрозненные фрагменты черепиц-керамид, стенок амфор. Здесь же найдены фрагменты поддона белоглиняного поливного сосуда X в., обломок оконного стекла и железный четырехгранный кованый гвоздь с плоской шляпкой.

Вдоль северо-восточного борта раскопа был заложен шурф для выявления глубины залегания материка. Удалось проследить его по всей длине (на исследуемом участке). Поверхность материка (элювия глинистых сланцев) оказалась тщательно выравнена путем подрезки склона. Исключение составляют выходы элювия и северо-западного борта раскопа, сохранившие свой первоначальный вид в форме естественного склона. Подрезка поверхности склона четко фиксируется как разницей в плотности залегавшего сверху грунта, так и лежавшими на ней отдельными и разрозненными фрагментами сосудов (в основном стенок амфор) и черепиц-керамид. Мощность культурных отложений в этой части раскопа (до уровня отмостки) составляла 0,75 м. Керамический материал представлен теми же фрагментами амфор, белоглиняных поливных сосудов, черепиц-керамид X в. Отсюда также происходят две керамические плитки от вымостки.

Подводя краткие итоги исследований 1998–2001 гг., считаем необходимым отметить следующее. Несмотря на почти полную утрату культурного слоя внутри храма, который до уровня полов был выбран еще в ходе раскопок 1907 г. Н. И. Репникова, новая расчистка и изучение руин памятника оказались результативными, позволив несколько компенсировать эту потерю. Так, например, в некоторых местах базилики обнаружены остатки строительного горизонта первоначального здания, отложения которого образованы глинистым грунтом красновато-коричневого цвета с галечным песком и известковой крошкой, идентичными кладочному раствору стен. В указанных отложениях также присутствует отес известняка (мергеля), наиболее мощное скопление которого отмечено в алтарном полукружии центрального нефа, где, видимо, был сосредоточен если не весь, то по крайней мере основной каменный декор храма. Последнее наблюдение немаловажно, так как по стилистическим признакам декоративное убранство базилики может быть отнесено ко второй половине – последней трети X в. (рис. 23–25). Отложения наиболее раннего строительного горизонта были перекрыты в южной апсиде плинфой, а также известняковыми плитами вымостки пола центрального нефа, поверх которого поставлены стены часовни XVI в. (?). Установлено также, что закладка входа в южный пастофорий велась в 1427 г. на известковом растворе одновременно с восстановлением частично разрушенных к тому времени апсид.

В результате полевых исследований 1998–2000 гг. удалось уточнить архитектуру первоначального здания базилики, которая существенно отличается от введенной в научный оборот Н. И. Репниковым, что также указывает на значительно более позднюю дату возведения строения (рис. 26; 27). Самыми характерными чертами объемно-плановой структуры Партенитской базилики является наличие трех одновременных полукруглых изнутри и снаружи апсид, скрытого трансепта в виде обособленных объемов пастофориев (приделов), выполнявших роли жертвенника и диаконника, глубокая вима и укороченный наос, разделенный на нефы аркадами всего с двумя промежуточными опорами. Подобная объемно-плановая структура здания храма позволяет отнести его к так называемым «типовым» базиликам, обычно датируемым IX–X вв. В Крыму они представлены по меньшей мере еще четырьмя памятниками – базиликами Пампук-Кая, Мангупа (на восточном обрыве плато), храма Христа Спасителя на г. Бойка, на Тепсене (так называемая «базилика Барсамова»). Определяемому архитектурному облику базилики (рис. 26; 27) и соответствующим ему хронологическим рамкам не противоречит находка в кладке южной апсиды фрагмента амфоры с «воротничковым» венчиком последней трети X в.

### 3. ВРЕМЯ СТРОИТЕЛЬСТВА ПАРТЕНИТСКОЙ БАЗИЛИКИ

В большинстве случаев открытые на территории Крыма базилики представляют собой сложные архитектурные комплексы, существовавшие на протяжении



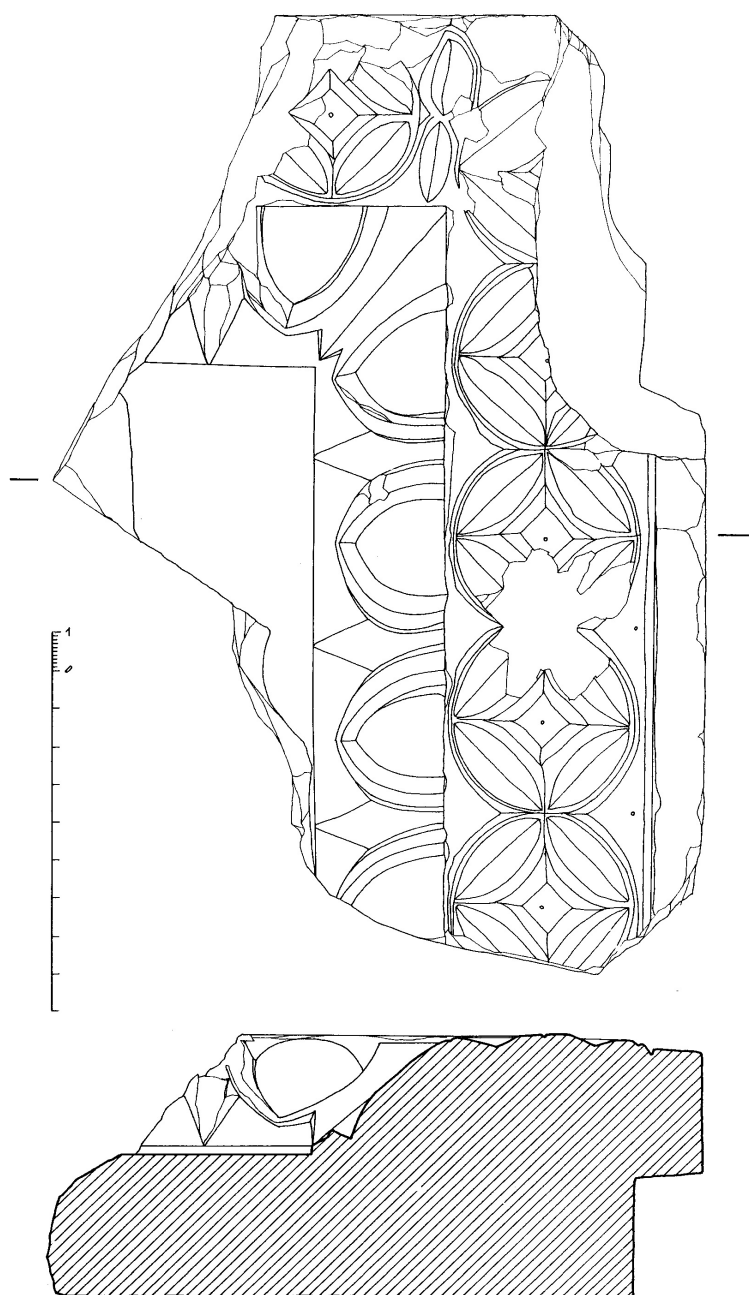


Рис. 23. Фрагмент архитектурной детали  
из мианкового известняка

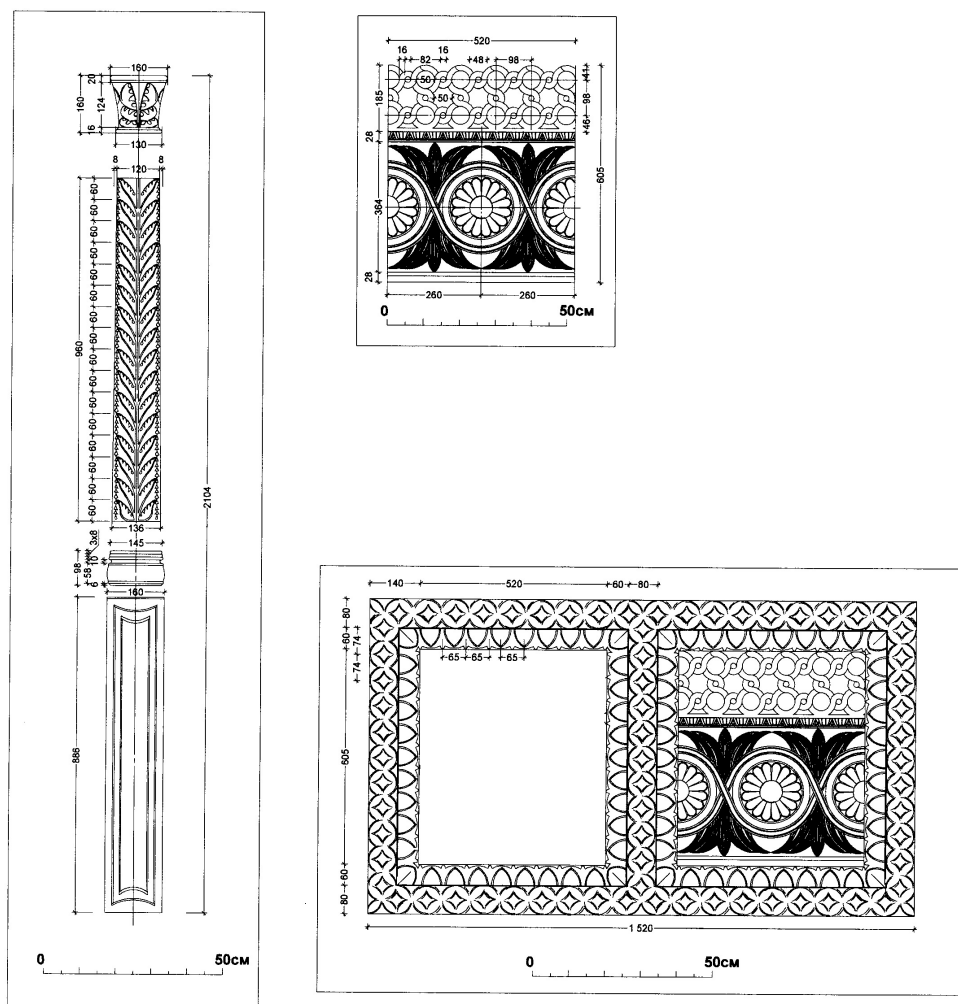


Рис. 24. Реконструкция архитектурно-декоративных деталей предалтарной преграды (выполнена архитектором А. В. Мыцом)

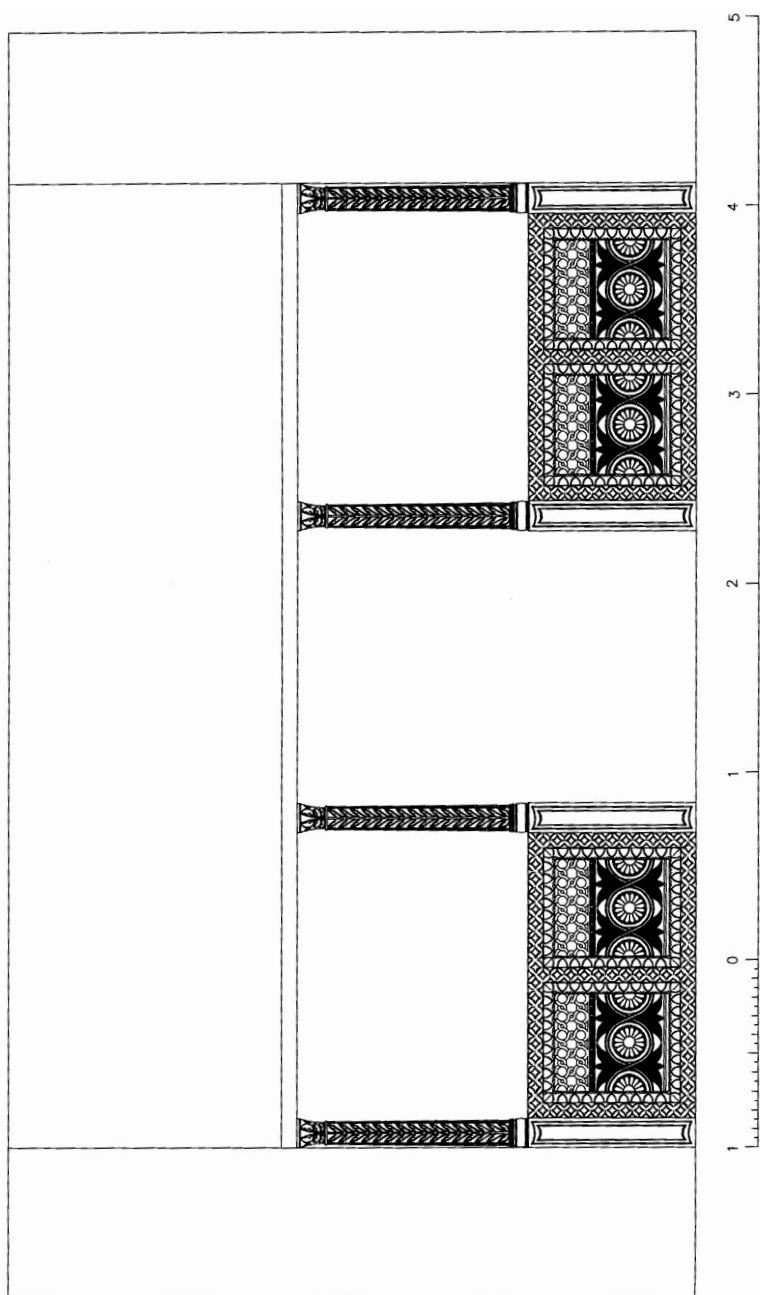
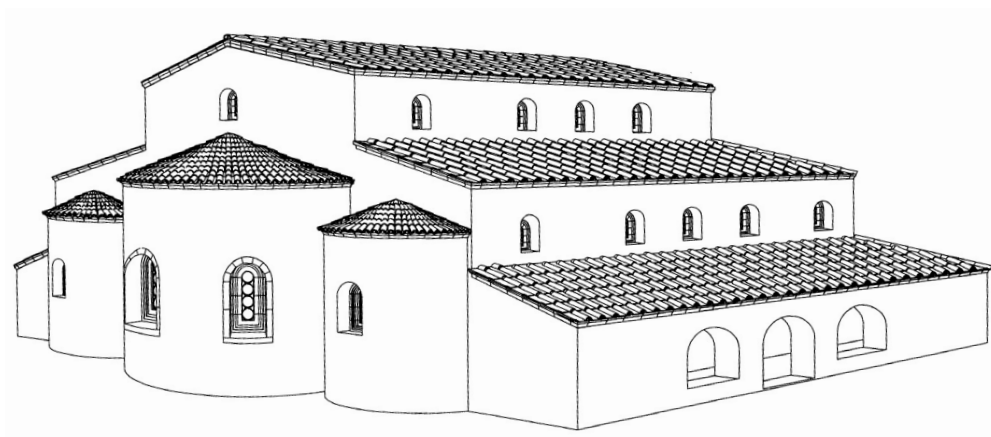


Рис. 25. Реконструкция предалтарной преграды Партенитской базилики X–XI вв. (выполнена архитектором А. В. Мыцом)



*Рис. 26. Партенитская базилика. Первый этап существования памятника (последняя треть X – XI вв.) (реконструкция архитектора А. В. Мыца)*



*Рис. 27. Партенитская Базилика: аксанометрия (выполнена архитектором А. В. Мыцом)*

нескольких столетий. И хотя изучение этих памятников ведется с первой трети XIX в. и им посвящена обширная литература, вопросы хронологизации базиликальных храмов остаются остро дискуссионными. Это касается прежде всего базилик Херсонеса, дата строительства которых еще на раннем этапе их изучения была определена в пределах V–VI вв. и от частого повторения в многочисленных работах приобрела положение аксиомы, якобы не требующей уже каких-либо дополнительных доказательств.

На рубеже XX–XXI столетий И. А. Завадская занялась сбором и пересмотром артефактов, полученных в ходе раскопок храмов Херсонеса. По ее замыслу выполненная работа должна была дать возможность уточнить время их строительства. Но, как оказалось, собранных сведений об археологических материалах, по ее мнению, явно недостаточно для убедительной датировки памятников<sup>137</sup>. Правда, в такой работе Л. Г. Хрушкова видит «другую крайность: попытку построить хронологию церквей, никак не учитывая ни особенностей архитектуры, ни литургических функций памятника»<sup>138</sup>.

Наиболее последовательным приверженцем раннего времени появления базиликальных архитектурных композиций не только в Херсонесе, но и на территории всего полуострова, выступал А. Л. Якобсон<sup>139</sup>. Им всегда подвергалась жесткой критике любая попытка его оппонентов показать возможность и более позднего строительства базилик<sup>140</sup>. Даже в одной из последних своих работ А. Л. Якобсон отмечал: «Дата большинства базилик Херсонеса вряд ли выходит за пределы VI – может быть, начала VII в. В этом убеждает не только множество аналогично датированных церквей Греции, Константинополя и Малой Азии, но и общая историческая ситуация в Северном Причерноморье: активная византийская политика в этом районе, особенно при императоре Юстиниане, устремившемся укрепить власть империи, прежде всего в столице края – в Херсонесе, а также усиление влияния церкви, что требовало интенсивного строительства больших базилик»<sup>141</sup>.

Не стала исключением в творческом наследии маститого ученого и Партенитская базилика, первоначальный этап строительства которой А. Л. Якобсон относил к V–VI вв.<sup>142</sup>. Но к этому сюжету обратимся несколько позднее,

<sup>137</sup> Завадская И. А. Хронология памятников раннесредневековой христианской архитектуры Херсонеса (по археологическим данным) // МАИЭТ. Вып. VII. Симферополь, 2000. С. 77–89.

<sup>138</sup> Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII в.). М.: Наука, 2002. С. 397

<sup>139</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес... С. 152–160.

<sup>140</sup> Якобсон А. Л. Закономерности и этапы развития архитектуры средневекового Херсонеса // ВВ. 1988. Т. 49. С. 164, прим.5.

<sup>141</sup> Там же. С. 163 и сл.

<sup>142</sup> Якобсон А. Л. 1) Раннесредневековый Херсонес... С. 29, прим. 6; 2) Средневековый Крым. М.; Л.: Наука, 1964. С. 33, прим. 44; 3) Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики // МИА. 1970. № 168. С. 24, рис. 1, № 53; 4) Крым в средние века. М., 1973. С. 49–50.

а сначала рассмотрим, чем была мотивирована дата строительства храма концом VIII в. его исследователем Н. И. Репниковым.

Н. И. Репников, приступая к описанию результатов своих раскопок, отметил: «Ряд находок, сделанных на месте развалин, ясно показал, что полное расследование храма обещает дать небезыңтересные результаты для истории и археологии Крыма, а открытие каких-либо остатков, относящихся ко времени основания храма, могло восполнить скудный материал по истории византийского зодчества в Крыму такой глухой эпохи, какой является у нас конец VIII в.»<sup>143</sup>.

Однако после столь многообещающего вступления исследователь Партенитской базилики так и не смог представить хоть сколько-нибудь убедительных аргументов, подтвержденных археологическим материалом, который можно было бы отнести к VIII в. Вообще складывается впечатление, что еще до начала раскопок Н. И. Репников, следуя в русле сложившейся к тому времени историографической традиции, относил время возведения памятника к концу VIII в. И поэтому в дальнейшем он вообще не уделяет должного внимания для обоснования априорно предложенной им даты строительства Партенитской базилики. Лишь однажды исследователь бегло замечает: «Из литературного предания и эпиграфического материала известно, что начало храму монастыря св. Апостолов положено в конце VIII в.»<sup>144</sup>.

Не вызывает сомнений, что под «литературным преданием» Н. И. Репников подразумевал «Житие Иоанна Готского», а в качестве эпиграфических свидетельств – надгробие 906 г. аввы Никиты и закладную строительную плиту 1427 г. митрополита Дамиана. И как это не кажется сейчас странным, таким образом «обоснованная» дата практически никем не подвергалась сомнению на протяжении 90 лет.

Поэтому в дальнейшем исследователи средневекового Крыма широко использовали Партенитскую базилику исключительно как образец архитектурного зодчества VIII в., включая ее в свои разнообразные и разнохарактерные исторические построения, многократно повторяя написанное Н. И. Репниковым. Подобных примеров постулирования научных догматов можно было бы привести множество, но мы остановимся только на некоторых из них.

Например, В. П. Бабенчиков, подводя итоги своих многолетних (1949–1955 гг.) исследований средневековых памятников Тепсена, где им также были открыты руины большой базилики, якобы возведенной в VIII столетии, столкнулся с проблемой поиска прямых аналогий архитектоники раскопанного храма. Поэтому он счел вполне корректным ссылку на оригинальность характера композиции построения Партенитской базилики и пришел к заключению, что: «Точно также не находит прямых аналогий среди памятников византийской архитектуры и базилика, раскопанная Н. И. Репниковым в Крыму, в Партените (рис. 10,2). Эта базилика (мы имеем в виду древнюю базилику VIII в.) постро-

<sup>143</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 7.

<sup>144</sup> Там же. С. 8.

ена на 10 столбах (по пяти в ряд), т. е. также как и большой тепсеньский базиликальный храм. “Средний неф, – пишет Н. И. Репников, – отделялся от боковых рядами квадратных столбов по пяти с каждой стороны. Столбы сложены из отлично тесанных инкерманских плит на хорошем растворе”. Перекрытие, очевидно, было деревянным, так как Н. И. Репникову не удалось найти “ни малейшего остатка... арок”»<sup>145</sup>.

Продолжая поиски сходства двух памятников, В. П. Бабенчиков находит их в и наличии трех полукруглых апсид: «У партенитской базилики также три апсиды, причем – и это сближает ее с древним тепсеньским храмом – между апсидами есть пространства; поэтому апсиды не смыкаются одна с другой. Кроме того, и внутри, между стенками храма и апсидами, оставлены углы, как в древнем тепсеньском храме. Близки оба эти памятника и по времени. Партенитская базилика на основании эпиграфических (sic!) материалов датируется VIII в.»<sup>146</sup>.

Для определения времени строительства ранней тепсеньской базилики В. П. Бабенчиков привлекает исключительно найденный в погребениях некрополя нумизматический, а не стратифицированный массовый археологический материал, и поэтому заключает: «Тепсеньский древний храм датируется VIII в. по найденным в связанных с ним могилах четырем византийским золотым монетам, одной арабской золотой, а также арабской серебряной, найденной неподалеку от храма». Еще проще исследователем решается вопрос с датировкой более поздней базилики, возведенной на руинах раннего строения: «Что касается более позднего большого тепсеньского храма, то он построен вряд ли раньше IX в.» и поэтому не добавляет к сказанному каких-либо дополнительных обоснований<sup>147</sup>.

«Решив» таким образом вопросы датировки открытых на Тепсене разновременных храмовых построек, В. П. Бабенчиков поспешно переходит к обобщению «общекрымского» масштаба: «Таким образом, полных аналогий Тепсеньской базилике мы указать пока не можем, хотя известного соответствия по архитектурным приемам и по плану с Партенитской базиликой и в какой-то мере с Эски-Керменской отрицать нельзя (см. рис. 10). Приведенные сопоставления позволяют сделать предварительный вывод о том, что в Крыму в период раннего средневековья в области храмового строительства, наряду с херсонесской архитектурной школой, тесно связанной с Византией, имелись и местные, создавшие ряд памятников с ярко выраженными чертами локального своеобразия. Об этом можно судить для горного Крыма по базилике Эски-Кермена, для Южного побережья – по базилике Партенита и для Юго-Восточного Крыма – по базилике Тепсения»<sup>148</sup>.

<sup>145</sup> Бабенчиков В. П. Итоги исследований средневекового поселения на холме Тепсень // История и археология средневекового Крыма. М., 1958. С. 109.

<sup>146</sup> Там же. С. 110.

<sup>147</sup> Там же. С. 110.

<sup>148</sup> Там же. С. 110.

Таким образом Партенитская базилика оказалась в едином хронологическом и типологическом ряду с Тепсеньским большим храмом. Достаточно произвольно построенной В. П. Бабенчиковым схемы стали в дальнейшем придерживаться и другие исследователи крымских памятников. Например, Ю. Г. Лосяцкий и Е. А. Паршина, основываясь якобы уже на доказанной временной и объемно-планировочной «общности» этих двух храмов, полагали, что «базилики, перекрытые сводами в Партените и на горе Тепсень относятся к VIII–IX вв. и определяют нижней датой своего распространения верхнюю дату распространения базилик со стропильным перекрытием»<sup>149</sup>.

Иной точки зрения на происхождение и время строительства базилик Крыма, в том числе и храма партенитского монастыря св. Апостолов, придерживался А. Л. Яковсон. В своем капитальном труде, посвященном изданию материалов длительного (первой трети XIX – первой половины XX вв.) изучения раннесредневекового Херсонеса, он делает краткий экскурс по истории храмового строительства, которое, по его мнению, развернулось на территории полуострова в V–VI вв.: «Базилики строились и в наиболее крупных поселениях юго-западного нагорья: на Мангупе (Доросе?), на Эски-Кермене, в Фуллах. В конце V или в VI в., вероятно, создается монастырь в Партенитах, где строится также и базилика...»<sup>150</sup>. При этом в примечании исследователь дает краткое пояснение, что именно позволяет ему высказывать подобное суждение: «Впоследствии, в VIII в., монастырь возобновлен Иоанном Готским. На первоначальную базилику указывают капители V в., использованные при возобновлении базилики»<sup>151</sup>.

Однако, сделав столь «радикальное» заключение о первоначальном строительстве Партенитской базилики в конце V или в VI в., о чем якобы свидетельствуют найденные здесь «капители V в.», А. Л. Яковсон в последующих своих работах не развивает ранее высказанный им тезис о «первом периоде» существования храма, хотя и неоднократно обращается к общей строительной характеристике этого неординарного памятника.

Так, в своей научно-популярной работе «Крым в средние века», вышедшей в 1973 г., А. Л. Яковсон кратко отмечал: «Наиболее крупным и богатым среди тогдашних монастырей стал монастырь Апостолов в “торжище, называемом Партениты”, расположенный с восточной стороны Медведь-горы, у ее подножия; отсюда был родом упомянутый глава Готской епархии Иоанн. Здесь в конце VIII в. на месте раннесредневековой базилики был построен небольшой трехнефный трехапсидный храм-базилика длиной 18 м. Нефы разделялись не колоннами, а столбами; с трех сторон здание охватывали галереи. Пол базилики имел узорчатую вымостку из каменных разноцветных плиток. Весь облик

<sup>149</sup> Лосяцкий Ю. Г., Паршина Е. А. Эски-Керменская базилика // Православные древности Таврики: Сб. материалов по церковной археологии. Киев, 2002. С. 112.

<sup>150</sup> Яковсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес... С. 29.

<sup>151</sup> Там же. С. 29, прим. 6.



здания приобрел провинциально-византийский характер. Ощущению упрощенности его способствует и замена легких колонн массивными столбами, дробящими внутреннее пространство храма, рассчитанного не на массы прихожан, а главным образом на монастырскую братию. Резкое упрощение сказалось и на узорчатой вымостке, предельно простой и однообразной. Во всех этих чертах Партенитской базилики нельзя не видеть сознательного отхода от классической византийской архитектуры V–VI вв. и стремления к своего рода архитектурному аскетизму – стремления, вполне понятного в монастырском строительстве иконопочитателей, приверженцев идей Феодора Студита, идеолога реакционного и воинствующего монашества, рьяного иконопочитателя и проповедника аскетизма в монастырской жизни»<sup>152</sup>. Как увидим, данная «идея» будет подхвачена позднее И. А. Завадской, которая обратится к ее всестороннему обоснованию<sup>153</sup>. Но к этому вопросу мы еще вернемся несколько ниже.

В ранее вышедшей монографии «Средневековый Крым» А. Л. Якобсон (в основном тексте) прямо не говорит о якобы существовавшем на месте Партенитской базилики раннесредневековом храме: «Основным зданием монастыря являлся его храм, построенный в конце VIII в.; раскопан он был в 1907 г. Это небольшая трехнефная базилика с нартексом общей длиной 17,8 м; она в два раза меньше, чем на горе Тепсень. Как и в последней, нефы разделялись не колоннами, а столбами (по пяти в каждом ряду). С трех сторон (кроме восточной) здание охватывает галерея. Пол базилики имел узорчатую вымостку из плиток в виде квадратов чередующейся расцветки (красные – из кирпича, желтые – из песчаника и полевого шпата), уложенных в косом шахматном порядке. Вымостка покрывала весь пол базилики, но в среднем нефе она не сохранилась»<sup>154</sup>.

При этом им отмечаются и важные конструктивно-строительные приемы, использованные при возведении базиликального храма: «Византийскому типу здания вполне соответствует и кладка его первоначальных частей из тесаных штучных инкерманских камней. Уже указывалось, что применение здесь инкерманского известняка является исключительным для южного берега и свидетельствует о связи строителей монастыря Апостолов с районом Херсона, около которого (в Инкермане) еще в древности добывался камень»<sup>155</sup>.

Но несколько выше, касаясь вопроса монастырского строительства в раннесредневековом (VIII–IX вв. – С. А., В. М.) Крыму, А. Л. Якобсон лаконично замечает: «Монастыри строились и на южном берегу Таврики. Был расширен, в сущности создан заново, большой монастырь Апостолов, расположенный в Партенитах – у восточного подножья Медведь-горы...»<sup>156</sup>. А в примечании

<sup>152</sup> Якобсон А. Л. Крым в средние века... С. 49–50.

<sup>153</sup> Завадская И. А. 1) К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 44–50; 2) О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299–320.

<sup>154</sup> Якобсон А. Л. Средневековый Крым... С. 49–50.

<sup>155</sup> Там же. С. 50.

<sup>156</sup> Там же. С. 50.

к этому сюжету опять же читаем: «О возникновении монастыря еще в конце V или VI в. говорят декоративные мраморы этого времени, использованные при возобновлении храма в VIII в. Здание раскопано в 1907 г. Н. И. Репниковым. Монастырь был вновь построен Иоанном Готским в конце VIII в., о чем сообщает его житие»<sup>157</sup>.

Еще в одной своей работе – «Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики», в главе I («Археологическая карта раннесредневековой Таврии»), А. Л. Якобсон дает следующее описание Партенита (средневековые Партениты): «Расположен с восточной стороны Аюдага. Здесь находилось поселение – “торжище” Партениты, упомянутое в “Житии Иоанна Готского” – источнике, повествующем о событиях конца VIII в. Тогда же в Партенитах, согласно “Житию”, был основан монастырь Апостолов, храм которого был в виде трехнефной трехапсидной базилики с узорчатой вымосткой пола был открыт раскопками Н. И. Репникова в 1907 г. Находки в храме мраморных капителей и колонны V в. позволяют предполагать существование здесь монументальных зданий до VIII в., т. е. собственно в раннесредневековую пору. Можно думать, что и поселение здесь также возникло в уже в раннее средневековье. Монастырь функционировал еще в начале X в., о чем свидетельствует надгробная надпись 906 г. игумена монастыря Никиты. Однако в том же X в. монастырь, по-видимому, погиб во время пожара и возобновлен был только в 1427 г.»<sup>158</sup>.

Как видим, само изложение истории средневекового Партенита А. Л. Якобсон ведет в соответствии с тем, что было написано в свое время Н. И. Репниковым. Но при этом оказывается, что именно из раскопок базилики VIII в. происходит мраморная колонна и капители V в. А отсюда уже делается предположение о возникновении на месте Партенита в раннее Средневековье поселения. В дополнение к этому на подготовленной А. Л. Якобсоном карте на восточном склоне Аю-Дага размещается поселение и два могильника V–VII вв.<sup>159</sup>. И если в ходе раскопок Е. А. Паршиной на западном склоне Тепелера и обнаружены разрозненные фрагменты амфор VI–VII вв.<sup>160</sup>, но не выявлено каких-либо строительных остатков, то могильники этого времени в Партенитской долине до настоящего времени так и не открыты. Они известны только с западной стороны Аю-Дага (Артек и Суук-Су, близ Гурзуфа)<sup>161</sup>. К сожалению, исследователь в доказательство своих предположений так и не привел каких-либо аргументов.

Что же касается полевых изыскательских работ самого А. Л. Якобсона, проводившихся им на территории Юго-Западного Крыма в начале 60-х гг. XX в.,

<sup>157</sup> Якобсон А. Л. Средневековый Крым... С. 33, прим. 44.

<sup>158</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики... С. 24.

<sup>159</sup> Там же. Рис. 1, № 53.

<sup>160</sup> Паршина Е. А. Торжище в Партенитах... С. 74.

<sup>161</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики... С. 23.

то, занимаясь раскопками базиликальных храмов в с. Гончарном (быв. Варнутка) и на г. Пампук-Кая (близ с. Нижняя Голубинка – быв. Фоти Сала), он столкнулся прежде всего с проблемой датировки открытых им памятников. И как нельзя лучше в качестве историко-архитектурной, но не археологической аналогии для этой роли подходила Партенитская базилика, существование которой в VIII в. тогда ни у кого не вызывало сомнений. Поэтому базилики на г. Пампук-Кая и у с. Гончарного путем несложного «сравнительного анализа» планов и отдельных архитектурных элементов (например, характер мозаичного покрытия пола в храме на г. Пампук-Кая) позволяют А. Л. Якобсону отнести время их возведения к тому же VIII в., а время гибели определить (по черепице с метками) не позднее X в.<sup>162</sup>

При этом также оказывается, что в описании храма на г. Пампук-Кая исследователь находит аргументы и для «выделения более раннего» строительного периода. Поэтому А. Л. Якобсон делает вывод: «Не исключено, что первоначальный храм был построен еще в VI–VII вв. (судя по подъемному материалу, поселение у подножия возвышенности в это время уже существовало), но затем, в VIII или IX в., был перестроен. Этим объясняется то, что два отрезка западной стены храма – та ее часть, которая находится в пределах северного нефа, и продолжение этой стены в северную сторону (за западную стену храма) – не совсем совпадают; северный отрезок стены несколько сдвинут, что вряд ли было возможно, если бы стены строились одновременно. В своем наличном виде храм на Пампук-Кая скорее всего одновременен Партенитской базилике»<sup>163</sup>.

Какие же аргументы исследователь приводит для подтверждения высказанного им предположения о возведении «первоначального» храма на Пампук-Кая в VI–VII вв.? Их оказывается как минимум четыре. Во-первых, это отмеченные в ходе раскопок явные следы перестройки храма. Во-вторых, наличие трех фрагментов резной «коринфской» капители от предалтарной преграды, выполненной из местного материала – известняка «с широкими зубчатыми аканфами по углам и нижней каймой из зубчатых же лепестков», являющаяся изделием «местных мастеров, копировавших византийские капители VI в., в массе привозившиеся в Херсон из Проконесса (Мраморное море)»<sup>164</sup>. В-третьих, находка в нижнем ярусе захоронений могилы № 6 золотой монеты византийского императора Ираклия (610–641)<sup>165</sup>. В-четвертых, как уже отмечалось выше, существование, судя по подъемному материалу, у подножия возвышенности Пампук-Кая раннесредневекового поселения.

Справедливости ради следует отметить, что и сам А. Л. Якобсон не был до конца уверен в предлагаемой им ранней датировке базилики на г. Пампук-

<sup>162</sup> Якобсон А. Л. 1) Средневековый Крым... С. 65–72; 2) Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики... С. 125, 131, 132.

<sup>163</sup> Там же. С. 125.

<sup>164</sup> Там же. С. 121, рис. 79,1.

<sup>165</sup> Там же. С. 123, рис. 97.

Кая, чему явно противоречило наличие трех полукруглых апсид. Поэтому он заключает: «По общей плановой композиции, по характеру кладки, по рисунку узорчатой вымостки пола Пампукский храм больше всего напоминает храм в Партенитах... построенный в конце VIII в. Рисунок вымостки пола не только похож, но местами полностью совпадает (квадратные плитки с треугольниками вдоль стен и плитки, уложенные елочкой). Такой датировке не противоречат и черепицы; косвенно подтверждает ее и упомянутая монета имп. Ираклия, т. е. монета VII в.»<sup>166</sup>.

Из всего представленного видно, что А. Л. Якобсон в своих хронологических построениях либо неоднократно противоречит себе, либо привлекает для решения вопроса датировки храма на г. Пампук-Кая отвлеченные, косвенные данные, не имеющие непосредственного отношения к раскопанному им памятнику.

Мы специально подробно рассматриваем эту тему, потому что в дальнейшем некоторые исследователи не только без должной критики воспринимали умозаключения известного ученого, но и брали за основу его «систему» доказательств.

В дальнейшем тот же «метод» датировки памятника применит и А. И. Романчук при издании материалов раскопок базиликального храма у с. Поворотное, время строительства которого ею будет отнесено к VIII – началу IX в.<sup>167</sup>.

Уже первый полевой сезон исследования Партенитской базилики (1998 г.) позволил, хотя и в осторожной, предположительной форме, отнести время строительства храма к X в.<sup>168</sup>. Следует заметить, что появление в печати краткой информации о результатах новых исследований памятника в основном было встречено сдержанно в ожидании полного издания материалов раскопок и с пониманием того, что в настоящее время нет оснований идентифицировать ранее известную базилику с храмом времен Иоанна Готского<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики... С. 125.

<sup>167</sup> Романчук А. И. Раскопки сельского поселения в низовьях реки Бельбек // АДСВ. 1976. Вып. 13. С. 18.

<sup>168</sup> Адаксина С. Б., Кирилло В. П., Мыц В. Л. Археологические исследования храма монастыря святых апостолов Петра и Павла в Партените на Южном берегу Крыма... С. 23–24.

<sup>169</sup> Например, Ю. М. Могаричев по этому поводу писал: «...новейшие исследования показали: строения на этом месте были возведены только в конце IX–X в. Объяснение сему факту может быть следующее: то ли в XV в. местные жители имели уже смутные представления о месте захоронения Иоанна и за основанный им монастырь приняли развалины другого христианского комплекса; то ли о последней пристани святого забыли еще в IX в. После же канонизации Иоанна его мощи были обретены так же, как и останки Климента. В любом случае Партенитская базилика не может считаться монастырем святых Апостолов, основанным Иоанном» (Могаричев Ю. М. Христианство в древнем и средневековом Крыму // Православные монастыри. Симферопольская и Крымская Епархия УПЦ Московского Патриархата. Симферополь, 2007. С. 37). См. также. Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода»... С. 206 и др.

Вместе с тем предложенная нами новая дата строительства Партенитской базилики ни тогда, ни в настоящее время не была воспринята некоторыми исследователями, вызвала острую полемику по данному вопросу<sup>170</sup>. Например, в 1999 г. из печати вышла монография А. И. Айбабина «Этническая история ранневизантийского Крыма», в которой написано буквально следующее: «Он (Иоанн Готский. – С. А., В. М.) на своей родине в торжище Партениты (εμπορίου λεγομένου Παρδενίτων) основал для сторонников иконопочитания монастырь св. Апостолов Петра и Павла, снабдив его книгами. В Партените в 1871 г. Д. М. Струков раскопал предалтарную часть базилики. В вымостке ее пола нашли плиту с надписью, которую издал В. В. Латышев. В ней сообщается о возобновлении митрополитом города Феодоро и Готии Дамианом в 1427 г. храма Апостолов Петра и Павла, основанного Иоанном Готским "...архиепископом города Феодоро и всея Готии Иоанном Исповедником..." "αρχιεπισκοπου πολεως Θε[ο]δωρου [και π]ασης Γοτθιας Ἰω(αννου) του ομολογητου". Н. И. Репников доследовал храм, раскрыв трехнефную, трехапсидную базилику с резными мраморными капителями и мозаиками. Судя по выявленной в раскопе стратиграфии, храм дважды разрушали (в конце X в. и в 1475 г.) и восстанавливали в 1472 г. (sic! – С. А., В. М.) и в XVI в.»<sup>171</sup>.

Как следует из представленного выше текста, автор придерживается «традиционного» взгляда на время и участников событий и, кроме опечатки в последнем предложении, где вместо 1427 г. – реальной даты восстановления храма митрополитом Дамианом – ошибочно стоит «1472 г.», ничего оригинального не содержит. К тому же, приведенная цитата указывает на весьма поверхностное знакомство А. И. Айбабина с известными вариантами Жития Иоанна Готского. При разборке руин храма в 1869–1871 гг. на строительный камень, исследованиях базилики в 1871 и 1907 гг. не найдено ни одной мраморной капители. Стратиграфия в ходе раскопок храма в 1907 г. не фиксировалась. Она представлена в публикации только в виде трех условных знаков, отмеченных на бортах раскопа и указывающих на три основных периода существования памятника. К тому же исторические построения автора явно основываются не на анализе самих источников, а уже на их интерпретации, предложенной в разное время другими исследователями (В. Г. Васильевским, Ю. Кулаковским, А. А. Васильевым, А. Л. Якобсоном и др.)<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> Завадская И. А. 1) К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 44–47; 2) О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299–320; Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 1345–1370; Хрушкова Л. Г. Вымостки opus sectile в Причерноморье и Киеве: средиземноморский контекст... С. 215–218.

<sup>171</sup> Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма... С. 208–209.

<sup>172</sup> В дальнейшем А. И. Айбабин в своих работах становится еще более лаконичным при освещении рассматриваемой темы. Так, в подготовленном им разделе «Крым в VIII–IX вв. Хазарское господство», помещенном в «Крым, Северо-Восточное Причерноморье и

И в относительно недавно вышедшей работе «Некоторые аспекты истории Готской епархии в Юго-Западном Крыму» А. И. Айбабин практически повторяет все ранее им сказанное: «На своей родине в торжище Партениты (его руины открыты на территории санатория «Крым» во Фрунзенском) Иоанн основал для сторонников иконопочитания монастырь св. Апостолов Петра и Павла, снабдив его книгами. В Партените в 1871 г. Д. М. Струков раскопал предалтарную часть базилики. В вымостке пола Партенитской базилики нашли плиту с надписью, которую издал В. В. Латышев. В ней сообщается о возобновлении митрополитом города Феодоро и Готии Дамианом в 1427 г. храма Апостолов Петра и Павла, основанного "...архиепископом города Феодоро и всея Готии Иоанном Исповедником...". Н. И. Репников доследовал храм, раскрыв трехнефную, трехапсидную базилику с резными мраморными капителями и мозаиками. Судя по выявленной в раскопе стратиграфии, храм дважды разрушали (в конце X в. и в 1475 г.) и восстанавливали в 1472 г. и в XVI в.»<sup>173</sup>.

В данном пассаже сразу обращают на себя внимание два ляпсуса, допущенных автором: 1) поселок Фрунзенское еще в 1993 г. был вновь переименован в Партенит; 2) в новый текст «перекочевала» старая опечатка, и опять вместо 1427 г. время восстановления храма датируется 1472 г.<sup>174</sup>.

В остальном же, как может показаться читателю, А. И. Айбабин продолжает придерживаться старой (ставшей «ортодоксальной») точки зрения на вре-

Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII века» (опубликовано в 2003 г.) 20-томного издания «Археология с древнейших времен до средневековья», он пишет: «Иоанн на своей родине в торжище Партениты основал для сторонников иконопочитания монастырь св. Апостолов Петра и Павла, снабдив его книгами. В Партените в 1871 г. Д. М. Струков раскопал предалтарную часть базилики. В вымостке ее пола нашли плиту с надписью, которую издал В. В. Латышев. В ней сообщается о возобновлении митрополитом города Феодоро и Готии Дамианом в 1427 г. храма Апостолов Петра и Павла основанного Иоанном Готским: "архиепископом города Феодоро и всея Готии Иоанном Исповедником". Н. И. Репников доследовал храм, раскрыв трехнефную, трехапсидную базилику с резными капителями и мозаиками» (Айбабин А. И. Степь и Юго-западный Крым // Крым, Северо-восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII века / Археология с древнейших времен до средневековья в 20 томах / Отв. ред. Т. И. Макарова, С. А. Плетнева. М., 2003. С. 62).

<sup>173</sup> Айбабин А. И. Некоторые аспекты истории Готской епархии в Юго-Западном Крыму... С. 618.

<sup>174</sup> В опубликованной 6 июня 2011 г. интернет-версии статьи «Готская Епархия», А. И. Айбабин придерживается «старой» версии, сохраняя и прежние ошибки: «Достоверно известно, что во 2-й пол. VIII в. еп. Иоанном Готским был основан монастырь в Партените. В 1871 г. Д. М. Струков раскопал предалтарную часть базилики этого монастыря. Продолжил исследование храма Н. И. Репников, раскрыв 3-нефную 3-апсидную базилику с резными мраморными капителями и мозаиками. Судя по выявленной в раскопе стратиграфии, храм дважды разрушался (в конце X в. и в 1475 г.) и восстанавливался (в 1472 г. (sic!) и в XVI в.)» (Айбабин А. И. Готская Епархия // История. Памятники церковного искусства: Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/543737.html> (последнее посещение: 21.02.2012).

мя основания (VIII в.) и интерпретацию истории монастыря св. Апостолов в Партените. Но в реальности это оказывается не так, потому что в завершении представленного выше текста он делает примечание, рекомендуемое желающим ознакомиться «подробнее об истории исследования базилики» обратиться к статье И. А. Завадской, также помещенной «в данном томе»<sup>175</sup>.

Заинтересованность научного редактора и составителя сборника А. И. Айбабина очевидна, так как в действительности работа И. А. Завадской «О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените»<sup>176</sup> содержит очень краткий историографический экскурс с привлечением весьма ограниченного архивного материала, а на самом деле является логическим продолжением «развития» идеи «о раннем периоде Партенитской базилики», высказанной исследовательницей несколько ранее в тезисной форме<sup>177</sup>.

Следуя совету А. И. Айбабина, обратимся к рассмотрению двух упомянутых выше работ И. А. Завадской, несомненно затрагивающих актуальную для нас тему. Тем более, что за всю давнюю историю изучения Партенитской базилики – это первая попытка дать аргументированное обоснование времени возведения памятника<sup>178</sup>. К тому же, обе работы интересны тем, что автор, оперируя практически одними и теми же «свидетельствами» разнохарактерных источников, находит возможность предложить разные датировки строительства Партенитской базилики.

Например, в более ранней своей работе И. А. Завадская делает специальную оговорку, что «далеко не все уже известные памятники изучены в достаточной степени, и в их истории продолжают оставаться “белые пятна”, которые, к сожалению, не всегда возможно восполнить посредством дополнительных археологических исследований». А посему для И. А. Завадской «в таких ситуациях вполне допустимы гипотетические реконструкции, основанные, безусловно, на имеющихся фактах. Такого рода реконструкцию, как представляется, можно предложить в отношении первоначального строительного периода Партенитской базилики»<sup>179</sup>.

Чтобы понять мысль исследовательницы, попробуем проследить логику построения предлагаемой ею гипотетической реконструкции, основанной, как утверждает И. А. Завадская, «на имеющихся фактах»<sup>180</sup>. Для начала автор констатирует существование в историографической литературе трех различных

<sup>175</sup> Айбабин А. И. Некоторые аспекты истории Готской епархии в Юго-Западном Крыму... С. 618, прим.1.

<sup>176</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299–320.

<sup>177</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 44–50.

<sup>178</sup> Завадская И. А. 1) К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 44–50; 2) О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299–320.

<sup>179</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 44.

<sup>180</sup> Там же.

датировок возведения Партенитской базилики: 1) вторая половина VIII в.; 2) не позднее VI в. и 3) не ранее конца IX–X вв., забыв отметить и существование с конца XIX в. предположения И. И. Толстого и Н. П. Кондакова о возможном времени строительства храма в X–XII вв.<sup>181</sup>

Первая (традиционная) датировка, по мнению И. А. Завадской, строится на свидетельствах двух важнейших источников: «Это – надпись на камне, обнаруженном в предалтарной части базилики, о возобновлении митрополитом “города Феодоро и всея Готии” Дамианом в 1427 г. храма святых Апостолов Петра и Павла, воздвигнутого Иоанном Исповедником (“архиепископом города Феодоро и всея Готии”». Вторым источником является Житие святого Иоанна Готского, из которого следует, что он якобы основал на своей родине в торжище Партениты монастырь св. Апостолов, в котором и был погребен. Вероятнее всего, данный монастырь Иоанн основал, будучи главой готской кафедры, в период с 755 по 787 гг. Упомянутые источники позволили ученым отождествить Партенитскую базилику с храмом св. Апостолов Иоанна Готского и, таким образом, предопределили их мнение о времени ее возведения»<sup>182</sup>.

Оба источника, безусловно, чрезвычайно важны. Только требуют к себе критического и внимательного отношения исследователя. Во-первых, Иоанн Готский не только никогда не был «архиепископом города Феодоро и всея Готии», как это следует из надписи 1427 г., но даже никогда не являлся легитимным епископом Готии, признанным в Константинополе. Реальный митрополит города Феодоро и всей Готии Дамиан явно преднамеренно (или следуя в русле сложившейся к тому времени традиции) повысил ранг Преподобного, воспользовавшись существующей или создав новую агиографическую мифологию. Во-вторых, касаясь «Жития», И. А. Завадская, по-видимому, находилась под гипнозом научного авторитета В. Г. Васильевского, а поэтому «цитирует» не сам источник, который как раз красноречиво умалчивает о личном участии Иоанна Готского в строительстве (основании) монастыря св. Апостолов, но излагает историографические спекулятивные построения А. И. Айбабина.

Завершая сюжет, касающийся определения времени строительства храма св. Апостолов на основании эпиграфического и нарративного источников, И. А. Завадская отмечает, что: «датировка базилики второй половиной VIII в. стала господствующей, но не единственной в отечественной историографии»<sup>183</sup>. И далее приводит обоснование концепции более раннего времени существования памятника: «На основании находок мраморных архитектурных деталей византийского круга М. А. Тиханова и А. Л. Якобсон датировали базилику или храм, ей предшествующий, по аналогии с базиликами Херсонеса, т. е. не позднее VI в.»<sup>184</sup>

<sup>181</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 45.

<sup>182</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>183</sup> Там же. С. 45.

<sup>184</sup> Там же. С. 45.



Затем, практически «переступив» через новое определение времени возведения Партенитской базилики – X в., основанное на данных археологического исследования памятника 1998–2001 гг., исследовательница обращается к давней, но явно импонирующей ей идее: «Хотя ранняя датировка рассматриваемого памятника, предложенная М. А. Тихановой и А. Л. Якобсоном, не нашла признания в трудах последующих исследователей, тем не менее, как представляется, в ней есть рациональное зерно»<sup>185</sup>.

Какие же доводы приводит И. А. Завадская в пользу ранней даты строительства Партенитской базилики? Их оказывается пять. Во-первых, это все те же «фрагменты и целые декоративные архитектурные детали, прежде всего мраморные, обнаруженные на месте развалин»<sup>186</sup>. Но, как оказывается, из всего «богатства» архитектурного декора «раннего храма» достоверно известна только одна мраморная капитель. Однако и она происходит не из руин храма, а обнаружена (по сообщению Д. М. Струкова) на земельном участке (винограднике), принадлежавшем партенитскому мулле Беляла и хранившаяся до 1907 г. в имении «Карасан» Раевских<sup>187</sup>. Поэтому к «одинокой» капители добавляется и мраморная колонна необъяснимо больших размеров, которая также происходит из района Партенита, высотой 3,3 м, с диаметрами ствола в 0,5 м (вверху) и 0,6 м (внизу)<sup>188</sup>. При этом И. А. Завадская, со ссылкой на А. Л. Якобсона, вынуждена признать, что столь крупных колонн нет даже в Херсонесе, где их высота якобы не превышает 3 м<sup>189</sup>.

Если следовать логике рассуждений автора статьи, то придется признать, что в Партените в VI в. должна была существовать самая крупная в Крыму базилика, которая как минимум втрое (примерно 60 × 40 м) превосходила по своим объемам «храм Иоанна Готского» VIII в. Понятно, что памятник такой величины не мог исчезнуть бесследно: его попросту никогда в Партените не было.

Кстати сказать, сам Н. И. Репников даже не предпринимал попытки связывать мраморную капитель и колонну из Партенита с исследовавшимся им памятником. Вот что он по этому поводу писал: «Я далек от мысли приурочивать колонну с капителью к строительным частям базилики; данных для этого мы не имеем. Но быть может, не без основания можно видеть в них

<sup>185</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 45.

<sup>186</sup> Там же. С. 45.

<sup>187</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 112, 137, рис. 46–48

<sup>188</sup> Не ясен и принцип «обмеров» или реконструкции параметров колонны, использованный И. А. Завадской, так как колонна сохранилась не полностью и была обломанной в основании еще в конце XVIII в.

<sup>189</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес... С. 146; Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 45. Нам не понятно, как И. А. Завадской удалось получить вертикальные параметры (высоту в 3,3 м) обломанной в основании колонны, если она с XIX в. (после завершения строительства Алушкинского дворца М. С. Воронцова) находится во вкопанном (примерно на 1/3) состоянии у библиотечного корпуса. Мраморные колонны высотой более 3 м (10 византийских футов = 3,18 м) действительно являются редкостью.

корабельный балласт, который, будучи привезен из Пропонтиды в Партенит, предполагался первоначально для постройки базилики и, как не использованный, лежал около нея или, наконец, нашел какое-либо применение, судить о котором мы не имеем данных»<sup>190</sup>.

Сам же принцип датировки базилик по мраморным архитектурно-декоративным деталям давно, убедительно и неоднократно подвергался критике. Так, еще в 1891 г. И. И. Толстой и Н. П. Кондаков специально по этому поводу писали: «Херсонесские базилики принадлежат к самым разнообразным эпохам, с IV по XIV столетие, но было бы заблуждением думать, что между ними есть какие-либо, сохранившиеся, как полагают, от V–VI века. Нахождение на месте этих базилик отдельных капителей, относящихся к древнейшей эпохе, быть может даже к IV–V веку, ничего в этом отношении не доказывает. Раскопки показали, что большинство церковных зданий Херсонеса дошло до нас, во-первых, в полуразрушенном виде, а именно лучшие и самые большие базилики города в позднейшую эпоху уже не употреблялись для службы, а были, напротив, уже руинами, откуда жители брали материал, сперва для других церквей, а потом и для домов»<sup>191</sup>.

Но, как видно из статьи И. А. Завадской, критическое отношение к такому подходу не потеряло своей актуальности и на сегодняшний день. Поэтому позволим себе процитировать признание одной из современных исследовательниц – Л. Г. Хрушковой, столкнувшейся с данной проблемой при работе над ранневизантийскими капителями Восточного Причерноморья: «В базилике Ефрасия в Порече, которая была закончена к середине VI в., у композитных капителей аканф более тонкий и зубчатый, чем у хобского экземпляра. Поскольку они явно не выглядят юстиниановскими, пришлось предположить, что они сделаны раньше и хранились в мастерской, ожидая продажи. Это еще раз показывает, как трудно датировать капители даже в тех случаях, когда они находятся *in situ* и дата самой церкви хорошо известна. Что же сказать о тех мраморах, которые не раз перевозились с одного места на другое, и мы ничего не знаем о сооружениях, которые они некогда украшали»<sup>192</sup>.

Во-вторых, по мнению И. А. Завадской, оказывается, что «для выяснения первоначального облика Партенитской базилики большое значение имеет характеристика кладки отдельных частей здания. На основании различных на-

<sup>190</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 25. На первый взгляд это объяснение Н. И. Репникова может показаться несколько наивным. Однако, как пишет Л. Г. Хрушкова, «Проконесским мрамором снабжалась, прежде всего, сама столица, он широко вывозился и во многие города Средиземноморья, в особенности в его прибрежные зоны. Обычно эти тяжелые и хрупкие изделия доставляли морским путем, корабли брали их как балласт (выделено нами – С. А., В. М.). Реже встречается проконесский мрамор в местах, удаленных от моря» (Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья... С. 354).

<sup>191</sup> Толстой И. И., Кондаков Н. П. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева... С. 15.

<sup>192</sup> Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья... С. 363.

слоений в ней Н. И. Репников выделил три строительных периода в истории памятника. К самому раннему он отнес кладку из тесаных блоков инкерманского камня на хорошем известковом растворе. Эта кладка являлась первоначальной и составляла основу для более поздних слоев»<sup>193</sup>.

Единственное, что можно сказать по этому поводу так это то, что Н. И. Репников искренне заблуждался. Не только наши раскопки базилики, но и внимательное изучение фотографий 1907 г. убеждают в том, что в основании всех стен памятника располагался фундамент, сложенный из бута с использованием в качестве связующего компонента элювий глинистых сланцев. На этом фундаменте были возведены кладки из бута на известковом растворе. Хорошо тесаные блоки (и не только из инкерманского камня) применялись только при возведении главной апсиды, синтрона, четырех столбов, пилястр, откосов дверей, плеч малых апсид, порогов. Причем центральная апсида с внутренней стороны имела облицовочное покрытие, состоявшее из тонких плит мергеля. Таким образом, кладка ранней базилики относится к типу «смешанных».

В-третьих, и это, непреднамеренное (видимо, определяемое доверием к заключениям Н. И. Репникова) заблуждение И. А. Завадской оказывается только прелюдией к очередной ее «новации»: «Второй строительный период по Н. И. Репникову представляет “кладка из камней, смешанных по составу, но все же аккуратно пригнанных на извести” К данному определению подходит описание кладки боковых апсид — “кладка худшего качества, но все же исполнена очень хорошо”»<sup>194</sup>.

После этих не очень долгих «поисков» И. А. Завадская приходит к долгожданному своему «открытию»: «Несмотря на это отличие, зафиксированное самим автором, все три апсиды отнесены им к первоначальному зданию. Различие в кладках центральной и боковой апсид видно как на общем плане открытых развалин, так и на фотографии северной апсиды. Все это дает основание предположить, что первоначально Партенитская базилика имела одну центральную апсиду, а две боковые были пристроены впоследствии»<sup>195</sup>.

Как видим, логика рассуждений исследовательницы довольно прозрачна: чтобы доказать существование ранней базилики, надо доказать, что первоначально у нее была одна центральная апсида. И здесь желаемое выдается И. А. Завадской за действительное. Н. И. Репников видел, что все три апсиды между собой перевязаны и поэтому относил их к первоначальному строительному периоду. Верность этих наблюдений подтвердили и наши раскопки. Попытка же И. А. Завадской словесно расчленить одновременно возведенную алтарную трехапсидную часть на два строительных периода — просто надуманна, так как не имеет отношения к реалиям изучаемого памятника.

И тем не менее, получив таким образом набор «фактов», И. А. Завадская переходит к их «обобщению»: «Из всего вышесказанного можно

<sup>193</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 46.

<sup>194</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... С. 96, 100; Завадская И. А. Указ соч. С. 46.

<sup>195</sup> Репников Н. И. Указ соч. С. 121, рис. 8; С. 124, рис. 16; Завадская И. А. Указ соч. С. 46.

сделать следующие предположения в отношении первоначального облика Парthenитской базилики: прежде всего, она имела одну полукруглую апсиду; на нефы ее разделяли два ряда мраморных колонн с ранневизантийскими капителями; перекрытие составляли деревянные стропила. Все эти характеристики сближают парthenитский храм с херсонесскими базиликами»<sup>196</sup>.

Из всего виртуального перечня «характеристик» (в виде мраморных колонн с ранневизантийскими капителями и одинокой полукруглой апсиды) единственно достоверной можно считать только стропильное перекрытие кровли. Но подобное конструктивное решение перекрытия характерно для разных по планово-объемному решению культовых построек, возводившихся в разных регионах христианского мира, а не только в базиликах Херсонеса, и использовалось оно в разное время.

В-четвертых, И. А. Завадская и далее не может до конца совладать со своим воображением: «Н. И. Репников отметил еще две черты, подтверждающие его связь с Херсонесом. Во-первых, это – материал, из которого она была возведена, а именно инкерманский камень, который привозили сюда, вероятнее всего, по морю из устья реки Черная, ближайшей округи Херсонеса. Во-вторых, северо-восточное направление базилики. Согласно плану Н. И. Репникова, ее истинный азимут составляет 62–63 градуса, что по классификации Л. В. Фирсова, соответствует ориентации херсонесских храмов III азимутальной группы, среди которых Западная базилика, баптистерий при Уваровской базилике, Шестистопный храм № 34. Если принять точку зрения о том, что закладка храма приурочивалась к определенному религиозному празднику, то очевидно, что закладку Парthenитской базилики произвели в период, очень близкий к 12 июля, когда христианская церковь отмечает день святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Азимут точки восхода в этот день 67 градусов»<sup>197</sup>. Это служит дополнительным подтверждением того, что рассматриваемый храм изначально был посвящен святым апостолам Петру и Павлу, а следовательно, его связь с Иоанном Готским несомненна»<sup>198</sup>.

Относительно «инкерманского» камня позволим сделать замечание: насколько нам известно, никто специально не занимался изучением геоморфологии

<sup>196</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Парthenитской базилики... С. 47.

<sup>197</sup> Ориентация храмов действительно тем или иным образом связана с днями поминовения святых, во имя которых возводились культовые строения. Св. апостолов Петра и Павла поминают 12 июля (29 июня по юлианскому календарю), но Парthenитская базилика ориентирована на 60, а не на 67°. Нам так и не известно, почему митрополит города Феодоро и Готии Дамиан завершает освящением восстановленного им «храма св. Апостолов Петра и Павла» именно 10 сентября 1427 г.?

<sup>198</sup> Репников Н. И. Парthenитская базилика... С. 96, 98, рис. 8; Фирсов Л. В. Ориентировка средневековых храмов Херсонеса Таврического // Архив НЗХТ. Д. 868. 1973. Л. 28–29; Завадская И. А. Указ. соч. С. 47.

данного строительного материала из Партенитской базилики<sup>199</sup>. Только чисто визуально можно судить о его неоднородности (капсельский ракушечник, разный по структуре нуммулитовый известняк, мергель), а в некоторых случаях и вторичности использования тесанных споллий, употребленных при ее возведении.

К тому же Партенитская базилика действительно своей алтарной частью ориентирована на северо-восток (угол склонения составляет около 60°), где расположен склон горы, круто спускающийся к мысу Плака. Поэтому восход солнца можно наблюдать значительно позднее его появления над уровнем горизонта. С запада заход солнца всегда скрыт массивом Аю-Дага. Таким образом, строители ориентировались при возведении храма не на восход или закат солнца в определенное время суток и года, а выбрали ориентацию базилики каким-то другим способом.

Если принять во внимание, как утверждает И. А. Завадская, «типологическое сходство предполагаемой ранней Партенитской базилики с ранневизантийскими храмами Херсонеса позволяет говорить также об их хронологической близости. Вполне вероятно, что она могла быть построена херсонесской строительной артелью в конце VI или в VII в.»<sup>200</sup>. Но тогда возникает естественный вопрос, а причем здесь Иоанн Готский как «строитель» Партенитской базилики?

В-пятых, как нельзя кстати для гипотезы И. А. Завадской оказывается тот факт, что в Партените уже с VI–VII вв. существует поселение, частично исследовавшееся Е. А. Паршиной<sup>201</sup>. И поэтому сам собой напрашивается вывод: «Скорее всего, именно с ним и связана первоначальная базилика»<sup>202</sup>.

Завершающим оптимистическим аккордом, но излишне витиевато, звучит заключение статьи И. А. Завадской: «Таким образом, приведенные аналогии, как представляется, могут служить лишним свидетельством в пользу вероятности изложенной выше гипотезы о раннем периоде истории Партенитской базилики. И если эта гипотеза верна, что выяснится лишь при учете всех “за”

<sup>199</sup> Геолог Л. В. Фирсов, занимаясь обследованием памятников Партенита и Аю-Дага в конце 50 – начале 60-х гг. прошлого века, специально отметил: «А. Л. Якобсон, следуя за Н. И. Репниковым, обращает внимание на то, что Партенитская базилика была сложена из инкерманского известняка, а это свидетельствует в пользу сношений Партенита (в VIII в. и позднее) с Херсонесом, рядом с которым находятся Инкерманские каменоломни. Если учесть, что Инкерман (Каламита) был портом княжества Феодоро, то можно говорить и о связи Партенита с Мангупом... Однако проверить наличие инкерманского известняка в стенах базилики невозможно. За полстолетия, прошедших с момента раскопок, базилика совершенно разрушена... Видны остатки трех апсид и короткие куски стен толщиной 0,65–0,75 м. Строительный камень – диабазовые порфиристы с Аю-Дага (инкерманского известняка не найдено), ориентировка базилики 55–56°» (Фирсов Л. В. Исары: Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма... С. 448, прим. 4).

<sup>200</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 47.

<sup>201</sup> Паршина Е. А. Торжище в Партенитах... С. 68–69, 74, 93.

<sup>202</sup> Завадская И. А. Указ. соч. С. 47.

и “против”, то история раннего христианства в Крыму пополнится еще одним чрезвычайно интересным памятником»<sup>203</sup>.

Признаемся, что даже при всем желании не можем присоединиться к мажорной оценке «гипотезы о раннем периоде истории Партенитской базилики», представленной в работе И. А. Завадской. Потому что при таком поверхностном обращении с архитектурно-археологическим материалом можно и дальше, но без каких-либо на то оснований, пополнять историю раннего христианства в Крыму «чрезвычайно интересными» памятниками.

Обратимся к рассмотрению еще одной работы И. А. Завадской «О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените», вышедшей в 2006 г. В ней не только «более подробно» рассматривается вопрос о «ранней истории» базилики, но уже предлагается и иная датировка ее строительства. Во введении к своей статье, касающейся строительной периодизации храма, исследовательница формулирует важность избранной ею для изучения проблемы, которую она определяет следующим образом: «В Крыму известно не так много средневековых архитектурных памятников, историю создания и функционирования которых можно было бы совершенно определенно связывать с конкретными историческими личностями. Как правило, такая связь устанавливается на основе строительных надписей, обнаруживаемых при исследовании архитектурно-археологических объектов. Историческое значение таких, к сожалению, редких находок трудно переоценить. Благодаря им исследуемые сооружения становятся знаковыми, эталонными памятниками, материальным выражением определенной эпохи. К их числу принадлежит Партенитская базилика, отождествленная на основании эпиграфических и агиографических свидетельств с храмом св. Апостолов Петра и Павла монастыря Иоанна Готского, епископа второй половины VIII в. Значимость этого храма для истории христианства в Крыму предопределила повышенный интерес к нему многих исследователей. Тем не менее, в истории формирования данного объекта, представляющего собой сложный архитектурно-археологический комплекс, продолжает оставаться ряд спорных, неразрешенных проблем, важнейшей из которых является хронология»<sup>204</sup>.

Таким образом, в центре внимания исследовательницы вновь оказываются вопросы хронологии и, в первую очередь, времени основания храма монастыря св. Апостолов. Завершив краткий обзор начала изучения Партенитской базилики в 1871 г. алуштинским священником отцом Николаем (Клопотовичем) и Д. М. Струковым, И. А. Завадская еще более лаконично характеризует итоги археологического исследования памятника в 1907 г.: «...под руководством Н. И. Репникова состоялись повторные раскопки, в ходе которых были полностью открыты архитектурные остатки храмового комплекса и северо-западная часть окружной

<sup>203</sup> Завадская И. А. К вопросу о раннем периоде Партенитской базилики... С. 47.

<sup>204</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299.

галереи с портиком»<sup>205</sup>. На самом деле частично открытая Н. И. Репниковым галерея располагалась не только с северо-запада, но также с юго-запада и юго-востока<sup>206</sup>, а так называемый «портик», вероятно всего, служил монастырской трапезной. Автор статьи справедливо заключает: «Отчет об этих работах остается на сегодняшний день наиболее подробным описанием данного памятника»<sup>207</sup>.

Нельзя также не согласиться с выводом И. А. Завадской о том, что: «первостепенную роль в формировании представления об истории рассматриваемого памятника сыграли эпиграфические и агиографические свидетельства»<sup>208</sup>. И далее И. А. Завадская продолжает: «Исследование В. Г. Васильевским Жития Иоанна Готского, впервые вышедшее в свет в 1878 г., не оставило сомнений в том, что упомянутый в нем монастырь св. Апостолов в торжище в Партенитах (на родине Иоанна Готского) тождественен храму св. Апостолов Петра и Павла из надписи 1427 г. и, следовательно, имеет прямое отношение к базилике, открытой Д. М. Струковым. В 1884 г. вблизи развалин обнаружен еще один эпиграфический памятник с упоминанием монастыря святых Апостолов. Речь идет о надгробии 906 г. аввы Никиты, игумена данного монастыря. Таким образом, все эти взаимосвязанные между собой источники, в свою очередь, демонстрируют связь Партенитской базилики с именем Иоанна Готского, которая до последнего времени оставалась общепризнанной»<sup>209</sup>.

Действительно, нет оснований сомневаться в том, что обе упомянутые надписи 1427 г. с именем Дамиана относятся к одному храму<sup>210</sup>. Причем пространная надпись, о чем уже говорилось ранее, отражает не что иное, как сложившуюся к первой четверти XV в. агиографическую мифологию, относящуюся к истории Партенита, монастыря св. Апостолов Петра и Павла и деяниях Иоанна Готского, которой и воспользовался митрополит Дамиан, избрав для ее реального воплощения лучше всего сохранившиеся к тому времени и наиболее значимые по своим размерам руины древнего базиликального храма. Вряд ли митрополита Дамиана в 1427 г., как организатора восстановления базилики и установления на ее стене ставропигии для сбора каноникона в пользу Готской епархии, интересовал вопрос абсолютной идентичности восстанавливаемого им храма с монастырской церковью VIII в.

Именно с 1427 г. Партенитская базилика, уже без каких-либо сомнений, может считаться храмом св. Апостолов Петра и Павла, как вновь освященная

<sup>205</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 299–300.

<sup>206</sup> Репников Н. И. Партенитская базилика... Рис. 13.

<sup>207</sup> Завадская И. А. Указ. соч. С. 301.

<sup>208</sup> Там же. С. 301.

<sup>209</sup> Там же. С. 301.

<sup>210</sup> Мыц В. Л. 1) Несколько заметок по эпиграфике средневекового Крыма XIV–XV вв. // Византийская Таврика. Киев, 1991. С. 186–191, рис. 4,1; 2) Каффа и Феодоро в XV веке. Контакты и конфликты. Симферополь, 2009. С. 143–147, рис. 63, 64.

митрополитом Готской епархии Дамианом церковь. Но как реально обстояло дело в последней трети X в., нам доподлинно не известно. Строить на этот счет предположения можно, но это будут оставаться только ничем не подтвержденные гипотезы. Дело в том, что на территории одного монастыря могло существовать несколько храмов, воздвигнутых во имя разных святых. Вероятно, и Партенитская базилика была построена в пределах владений старого (VIII в.?) монастыря св. Апостолов, в котором начинал свою иноческую жизнь (?) Преподобный Иоанн Готский и где обрели покой его останки (?)<sup>211</sup>.

И поэтому, как нам кажется, И. А. Завадская, пытаясь отвергнуть предложенную нами (на основании полученного в ходе новых раскопок археологического материала) дату строительства Партенитской базилики, излишне категорична и рассуждает вне исторического и археологического контекста: «Однако такая датировка полностью исключает возможность считать данный памятник монастырем св. Апостолов, поскольку такое название в Партенитах мог иметь только лишь монастырь, связанный с Иоанном Готским, епископом второй половины VIII в. наличие двух монастырей с одинаковым посвящением на столь незначительной территории вряд ли допустимо»<sup>212</sup>.

Открытие в ходе наших исследований монастырских сооружений второй половины – последней трети X в. – 70-х гг. XI в. действительно никак не «связывает «храм святых Апостолов Петра и Павла» из надписи митрополита Дамиана с «монастырем святых Апостолов» жития Иоанна Готского и эпитафии игумена Никиты»<sup>213</sup>.

Мы не беремся ставить под сомнение свидетельства эпиграфических и нарративного источника: каждый из них отражает реалии своего времени. Однако ни житие (около 815 г.), ни эпитафия аввы Никиты 906 г., как свидетельствуют материалы археологических исследований 1998–2001 гг., не имеют непосредственного отношения к известной Партенитской базилике, так как ее в то время попросту еще не существовало. Эту «связь», причем не во всех отношениях корректно, «установил» в 1427 г. митрополит Дамиан путем эпиграфического изложения агиографической мифологемы. И. А. Завадская упорно не хочет этого видеть и понимать, полностью пренебрегая археологическими данными и отдавая предпочтение «редкому созвучию» различных источников, которое, по

<sup>211</sup> Следует также вспомнить, что в 964 г. византийский император Никифор Фока издал эдикт, запрещающий монастырям приращивать свои владения за счет нового храмового строительства. Этот запрет продолжал действовать на протяжении 40 лет и был отменен императором Василием II только около 1004 г. Может быть, поэтому базиликальный храм возвели в последней трети X в. на наиболее удобном для этого склоне и на территории, входившей во владения монастыря св. Апостолов? К тому же следует отметить, что митрополит Дамиан восстанавливал в 1427 г. именно церковь, а не весь прежний монастырь.

<sup>212</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 302.

<sup>213</sup> Там же. С. 302.



ее мнению, «вряд ли может оставлять сомнения в том, что монастырский комплекс Партенитской базилики представляет собой не что иное как монастырь св. Апостолов Петра и Павла, а следовательно, связан с деятельностью Иоанна Готского. Не доверять представленным источникам нет оснований»<sup>214</sup>.

Было бы несправедливо приписывать автору полное небрежение архитектурно-археологической риторикой, которой И. А. Завадская предается на нескольких страницах своей статьи<sup>215</sup>. Но создается впечатление, что исследовательница делает это только для того чтобы прийти к неожиданно пессимистическому выводу: «Определение точной даты первоначального строительства Партенитской базилики в настоящее время вряд ли возможно»<sup>216</sup>. Столь странное заключение автор статьи поясняет тем, что «это обусловлено как длительным функционированием и многократными перестройками самого храма, так и практическим игнорированием археологического материала в ходе самых масштабных раскопок 1907 г.»<sup>217</sup>. Тем не менее, «нигилистические суждения» не мешают И. А. Завадской «задать примерные хронологические рамки этого строительства»<sup>218</sup>.

Исследовательница (без каких-либо пояснений) предлагает новую (отличную от представленной в статье 2004 г. – VI–VII вв.) концепцию датировки раннего периода существования базилики: «С большой долей вероятности ее возникновение можно отнести к самому раннему периоду истории эмпория Партениты и связать со строительной деятельностью херсонского епископа, в подчинении которого до образования самостоятельной Готской епархии находилась вся область Дори. Предположительно базилика могла быть построена в конце VII – начале

<sup>214</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Партените... С. 302–307.

<sup>215</sup> Отмечая, что «Партенитская базилика представляет собой достаточно сложный комплекс разновременных наслоений», исследовательница прибегает к манипуляциям не только с архитектурно-археологическими реалиями памятника, но и со сведениями в публикациях отца Николая (Клопотовича), Д. М. Струкова и Н. И. Репникова, внося в них свои смысловые дополнения и исправления. Это позволяет И. А. Завадской все архитектурные детали, изготовленные из «белого камня», превратить в «мраморные». См., например, ее искусственную вставку в текст статьи о. Николая (Клопотовича): «В 1869 г. при открытии руин около апсиды нашли «довольно большую капитель из белого камня [мрамора] изящной резной работы» (Клопотович Н. Открытия Д. М. Струкова... С. 723; Завадская И. А. Указ. соч. С. 305).

<sup>216</sup> Завадская И. А. Указ. соч. С. 307.

<sup>217</sup> Завадская И. А. Указ. соч. С. 307. Следует заметить, что критика И. А. Завадской в адрес Н. И. Репникова в данном случае не корректна. Издание материалов раскопок Партенитской базилики в 1907 г. Н. И. Репниковым вполне соответствует тогдашнему уровню представлений о роли археологии в обосновании строительной периодизации памятника. При этом сама И. А. Завадская демонстрирует полное незнание современных археологических реалий Партенитской базилики.

<sup>218</sup> Там же.

VIII в. Возможно, уже изначально она создавалась как монастырский храм, хотя не исключено, что превращение ее в центр монастыря относится ко времени Иоанна Готского. В любом случае именно с ним связано благоустройство, оснащение и расширение монастыря, о чем свидетельствует текст его жития. Говорить о каких-либо конкретных перестройках в здании базилики, которые можно было бы вполне определенно относить ко второй половине VIII в., сложно. Скорее всего, переустройство храма, результатом которого явилось образование боковых пастофориев, принадлежит к более поздней эпохе – IX–X вв. Разрушение базилики и монастырских построек датируется второй половиной XI в...»<sup>219</sup>.

Как видно из представленной выше пространной цитаты, И. А. Завадская пытается обосновать существование раннего этапа Парфенитской базилики (теперь это конец VII – начало VIII вв., а не VI–VII вв., как она полагала ранее) не на основании всестороннего анализа реально сохранившихся до наших дней архитектурно-археологических остатков памятника, а конъюнктурными допущениями, сближая искусственно построенную «археологическую доказательную базу» со свидетельствами письменных источников и старой историографической традицией.

Не остались в стороне от обсуждения вопроса о времени строительства Парфенитской базилики и некоторые ведущие византинисты Украины и России. Например, С. Б. Сорочан, останавливаясь на детальном анализе свидетельств «Жития Иоанна Готского»<sup>220</sup> и учитывая современную дискуссионность даты возведения Парфенитской базилики, предложил свою периодизацию существования памятника. При этом его гипотеза одновременно опирается как на материалы раскопок храма (1907 и 1998–2001 гг.), так и учитывает их «новую» интерпретацию, представленную в более ранней работе И. А. Завадской.

В связи с рассматриваемым вопросом С. Б. Сорочан делает пространное примечание, совершая экскурс в историю изучения памятника: «Н. И. Репников выделил три типа кладки, которые соответствовали трем периодам строительства Парфенитской базилики. Ранний храм, по его мнению, был одноапсидный (sic!), хотя и трехнефный, имел мраморные колонны, капители, аналогичные херсонесским, выстроен из инкерманского камня с соблюдением той же северо-восточной ориентации, что и херсонесские базиликальные храмы, в массе возводившиеся во второй половине VI – начале VII вв. Не исключено, что его строили с помощью херсонесских икодомов. Второй строительный период относится ко второй половине VIII в., когда ранняя базилика была перестроена, очевидно, стараниями Иоанна Готского, основавшего в Парфените упомянутый в Житии монастырь св. Апостолов (ton agion Apostolon). В. Г. Васильевский путает храм св. Апостолов с монастырем св. Апостолов и поэтому ошибочно приписывает создание храма Иоанну Готскому, повторяя, впрочем, очень давнее заблуждение,

<sup>219</sup> Завадская И. А. О строительных периодах храма св. Апостолов Петра и Павла в Парфените... С. 312–313.

<sup>220</sup> Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 1345–1370.

как это видно из содержания надписи 1427/1428 г. По мнению В. В. Сухореброва, “этот монастырь был создан уже после возвращения Святителя из Иерусалима и обустроен по типу обителей Святой Земли”. В последнее время появились сомнения относительно прежней датировки Парфенитской базилики, которая, судя по результатам археологических исследований 1998–2001 гг., возникла или была кардинально обновлена не ранее конца IX–X вв., то есть именно тогда, когда можно говорить о существовании архиепископства Готфии. В таком случае мы можем выделить третий строительный период храма, когда он подвергся полной перестройке, то есть едва ли не был “построен с основания”. Впрочем, это не отвергает историчность созданного в третьей четверти VIII в. монастыря то ερονομαυομενον τον αγιον apostolon, как он назван в Житии»<sup>221</sup>.

Как это ни странно, но С. Б. Сорочану удается идею об одноапсидности якобы существовавшего «первоначального» базиликального храма VI–VII вв. с мраморными колоннами и капителями, высказанную И. А. Завадской, приписать Н. И. Репникову. А все дальнейшие рассуждения исследователя о двух ранних периодах (VI–VII вв. и второй половины – конца VIII в.) существования памятника, так и не выявленных в ходе наших раскопок, носят чисто умозрительный, надуманный характер и не имеют отношения к архитектурно-археологическим реалиям Парфенитской базилики.

Совсем недавно Л. Г. Хрушкова, как специалист в области христианской археологии, в своем докладе на XIX Всероссийской научной сессии византистов «Вымостки *opus sectile* в Причерноморье и Киеве: средиземноморский контекст», уделила внимание и вопросу о времени возведения Парфенитской базилики: «В крымской базилике в Партенитах весь пол был выстлан в технике *opus sectile* “малого модуля”, из каменных и керамических плит, образующих различные геометрические мотивы. Вымостка особенно важна в свете дискуссий последних лет о дате базилики (VI в., вторая пол. VIII или X в.?). Особенности техники и репертуара мотивов партенитской вымостки указывают на переходный период от поздней античности к средним векам. Возможно, строительство базилики было связано с захоронением епископа Иоанна Готского»<sup>222</sup>.

Как видим, Л. Г. Хрушкова, основываясь только на характере вымостки полов в базилике и галерее, выполненной «в технике *opus sectile* “малого модуля”, склонна относить время возведения трехапсидного трехнефного монастырского храма к концу (90-м гг.) VIII в. Однако подобное суждение маститого специалиста выглядит заангажированным, так как половой настил Парфенитской базилики по своей технике исполнения идентичен мозаике 90-х гг. X в. в Десятинной церкви в Киеве<sup>223</sup>.

В целом следует признать, что все попытки наших современных оппонентов (И. А. Айбабина, И. А. Завадской, С. Б. Сорочана, Л. Г. Хрушковой) сохра-

<sup>221</sup> Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 1362–1363, прим. 596.

<sup>222</sup> Хрушкова Л. Г. Вымостки *opus sectile* в Причерноморье и Киеве: средиземноморский контекст... С. 216.

<sup>223</sup> Там же. С. 216.

нить прежнюю (предложенную в 1909 г. Н. И. Репниковым) или удревнить время возведения Партенитской базилики, начальный этап существования которой якобы может быть отнесен к VI–VIII вв., основаны на конъюнктурном использовании свидетельств письменных источников, а не на объективном анализе архитектурно-археологических данных этого памятника.

Исследование Партенитской базилики, выполненное в 1998–2001 гг., дает основания утверждать, что весь комплекс монастырских строений (храм и прилегающие к нему сооружения) возведены единовременно в два этапа: первоначально был построена церковь с окружавшими ее с трех сторон галереями, а затем (с северо-запада и юго-востока?) к основному объему были пристроены монастырские помещения (трапезная, кухня, кельи и пр.), обнесенные высокой стеной. Для строительства нового монастыря была выбрана свободная от застройки территория склона второй пойменной террасы горной речки.

В ходе наших раскопок культурные отложения, содержащие артефакты, связанные со строительством монастыря, выявлены в двух местах: 1) в нивелировочной засыпи под полом помещения № 1 (монастырской кухне) и 2) с внутренней стороны апсиды южного пастофория (темно-бурый рыхлый слой с мелкими комками извести; содержал обломки стеклянных лампад и крышки, обломки плоского дисковидного стекла и 31 свинцовое кольцевидное грузило для рыболовной сети).

Для определения времени строительства монастырского комплекса последней третью X в. важное значение (на фоне синхронного массового археологического материала X в.) имеют две индивидуальные находки. 1. Херсоно-византийская медная монета (фоллис) Константина VII Багрянородного и одного из его соправителей. Монета происходит из слоя нивелировочной засыпи под полом монастырской кухни (помещения № 1). Фоллис сильно потерт, что указывает на его относительно длительное обращение до момента археологизации. 2. В месте сочленения кладки центральной апсиды с кладкой апсиды южного пастофория обнаружен крупный фрагмент венчика, горла и ручек красноглиняной амфоры последней трети X в. Сосуд относится к типу тарных изделий с грушевидным туловом, воронковидным горлом и «воротничковым» («манжетовидным») венчиком.

Полученные в ходе раскопок архитектурно-археологические данные позволяют прийти к заключению, что само здание монастырского храма было возведено, вероятнее всего, в последней трети X в. и представляло собой трехнефную трапезную базилику со скрытым трансептом в виде двух пастофиев, выполнявших роль баптистерия и диаконника, окруженную с трех сторон галереями. Полы здания церкви (а также и трапезной) покрывались наборными мозаиками, состоявшими из квадратных и треугольных фигур, выполненных из плинфы, песчаника и полевого шпата.

Не ранее 60–70-х гг. XI в. комплекс монастырских строений подвергся воздействию землетрясения, в результате чего произошло обрушение галерей и монастырских построек. Здание храма, судя по всему, хоть и пострадало, но

не было разрушено и поэтому его продолжали использовать на протяжении XII–XV вв. В дальнейшем монастырские помещения (кухня и трапезная), а также галереи не восстанавливались.

Таким образом, первый этап существования Партенитской базилики занимает время от ее возведения в качестве центрального здания нового монастыря в последней трети X в. до частичного разрушения в 60–70-х гг. (?) XI в. в результате землетрясения, т. е. около столетия. Памятник, несмотря на давнюю историю изучения, остается полностью не исследованным: особенно это касается примыкавших к храмовому комплексу монастырских строений.

# METAGRAPHE IN BYZANTINE ART<sup>1</sup>

Thanks to its graphic form, writing has been easily applicable to visual arts from its beginnings. As a means of conveying abstract values inexpressible by the picture, text has been tied with images into an inextricable union for ages<sup>2</sup>. One of the most obvious form of this union were short explanatory inscriptions with names accompanying depicted figures. In Greek art they were present already on archaic Corinthian pottery (seventh century BC)<sup>3</sup>. The practice gained currency in the Roman Empire, where text was used to explain not only historical representations and mythological figures, but also complex personifications and allegories. This custom was cultivated in the Medieval and Modern European art until the twentieth century avant-garde destroyed its conventional structure<sup>4</sup>.

Byzantine art inherited from the Antiquity the explanatory inscription as one of the principles in depicting persons. Its purpose was to facilitate the recognition of the represented individual, especially when other features of the image were so ambiguous that proper identification would be impossible without the name. Opposite to Henry Maguire's opinion based on the absence of

<sup>1</sup> This is an expanded version of a paper presented under title *Metagraphe in Byzantium* at the XXII International Congress of Byzantine Studies, Sofia 2011. I would like to express my gratitude to Yuri A. Pyatnicki of Hermitage, St. Petersburg, and Prof. Alexander E. Musin of the Institute of History of Material Culture, Russian Academy of Sciences, for their invaluable help in collecting materials for this study, as well as to Mrs. Milica Ševkušić of Belgrade for significant improvement of the language quality of the text.

<sup>2</sup> Anthony M. Snodgrass, "The Uses of Writing on Early Greek Painted Pottery", [in:] *Word and Image in Ancient Greece*, eds. N. K. Rutter, B. A. Sparkes, Edinburgh 2000, p. 22–34, here: p. 24–25 distinguishes four different kinds of explanatory inscriptions on archaic Attic pottery: 1. *label* (or *tag*), 2. *signatures*, 3. *bubble* [*speech*], and 4. *kalos* – (*beauty*), the term that usually occurs together with a male or a female name as a sign of admiration. If we expanded this last category to all honorific and commemorative inscriptions and added to this system devotional and votive texts, we would obtain a coherent and complete systematics of texts on objects of art.

<sup>3</sup> See e.g. Robin Osborne, Alexandra Pappas, "Writing on Archaic Greek Pottery", [in:] *Art and Inscriptions in the Ancient World*, eds. Z. Newby, R. Leader-Newby, Cambridge 2007, p. 131–55.

<sup>4</sup> Coexistence in the figurative art an image as visual representation of an object and word as its abstract derivative was decomposed only by the Dada and surrealist movements which underlined conventional character of both means, M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpelier 1926 (see also English translation: *This is Not a Pipe*, translated & edited by J. Harkness, Berkeley-Los Angeles-London 1968, esp. p. 16ff).

*tituli* on some highly stylised Sinai icons<sup>5</sup>, the vitality of this practice can be observed already in Early Christian art (catacomb murals, sixth- and seventh-century icons – especially those of provincial provenance and monumental mosaics). For the earliest Christian objects rendered in pure Roman style inscriptions and symbols are the only determinant of their religious affiliation<sup>6</sup>.

However, text inserted into objects of art was subject to distortion not only due to illiteracy of an artist but also due to purposeful action. Within the latter category one can count *metagraphe* – intentional change of an object's meaning by adding a new name or replacing the original one inscribed on it<sup>7</sup>. This practice, unknown in classical Greek art, became popular under Roman rule, when many ancient Greek statues received new Roman names. Numerous erased or rewritten honorific inscriptions on bases of Athenian and Rhodian monuments are witnesses of this practice<sup>8</sup>. Custom was condemned by Roman authors. In his *Letter to Attic* written in Laodicea on 24<sup>th</sup> of February, 50 BC, Cicero mentions that he would like to be honoured by the statue raised in Athens, but rejects this idea when he thinks about false monuments representing in fact somebody else, only with changed inscriptions<sup>9</sup>. In turn, Dio Chrysostomos in the *Rhodian Oration* (ca 70–71 AD) compares the practice of reusing relabelled statues to adultery or buying a fugitive slave<sup>10</sup>. Nevertheless, the custom spread out in the late Roman Empire, and became especially popular under Constantine as akin to the aesthetics of *spolia*<sup>11</sup>. A remarkable example of

<sup>5</sup> H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton 1996, p. 100–45; *idem*, “Eufasius and Friends. On Names and Their Absence in Byzantine Art”, [in:] *Art and Text in Byzantine Culture*, ed. L. James, Cambridge 2007, p. 139–145.

<sup>6</sup> T. F. Mathews, “The Emperor and the Icon”, *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia* 15 [N. S. 1] (2001), p. 163–77, here: p. 169.

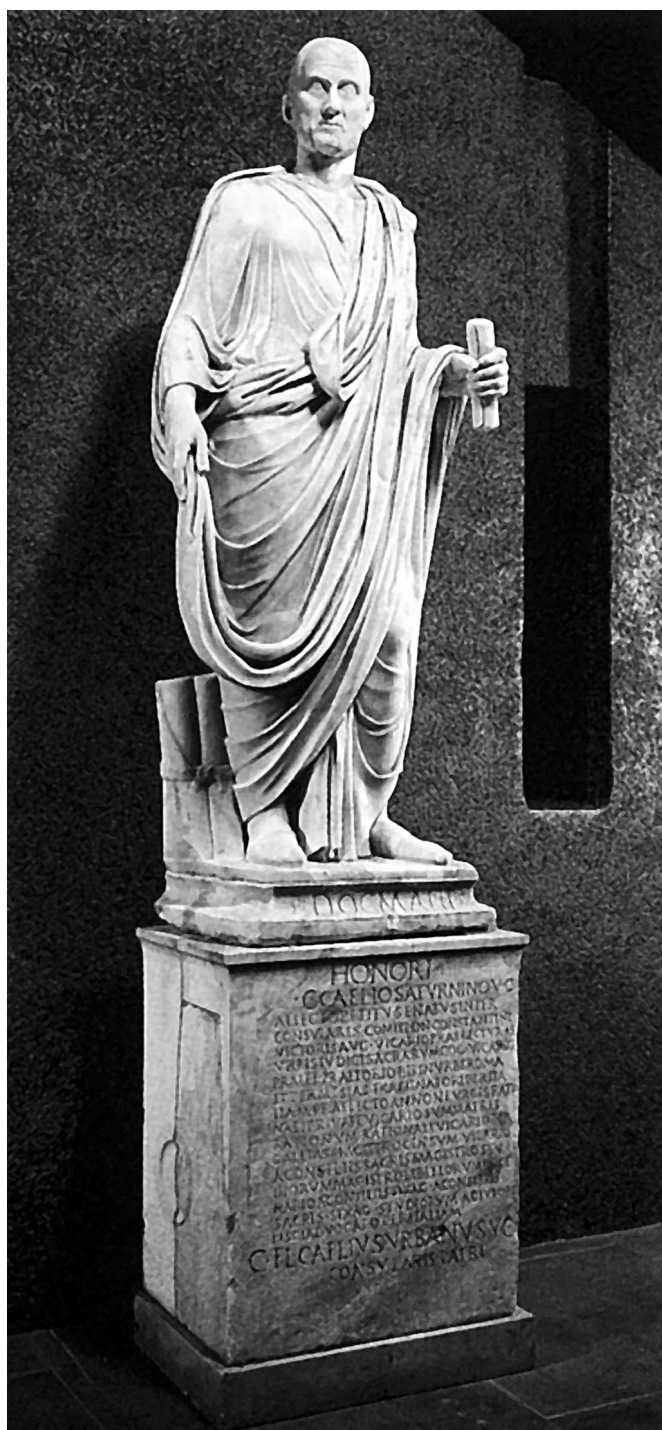
<sup>7</sup> Term was used by Strabo, *Geographica*, book XII, ch. 3/22 in a sense of a “change of text”. See also Photius, *Bibliotheca*, cod. 150, 178 (Dioscurides’ *De material medica* not transcribed accurately), 219. (see: Photius, *Bibliothèque, texte établi et traduit par R. Henry*, (Collection Byzantine), vol. 1–9, Paris 1957–1991, here: vol. 2, p. 112, 184, vol. 3, p. 262).

<sup>8</sup> Numerous examples of erased inscriptions replaced by the new text on the bases of Athenian and Rhodian statues were studied by: J. L. Shear, “Reusing Statues, Rewriting Inscriptions and Bestowing Honours in Roman Athens”, [in:] *Art and Inscriptions in the Ancient World*, ed. Z. Newby, R. Leader-Newby, Cambridge 2007, p. 225–41; V. Platt, “‘Honour takes wing’: unstable images and anxious orators in the Greek tradition”, *ibidem*, p. 25–65.

<sup>9</sup> Cicero, *Ad Atticum* VI 1.26 (Cicero, *Letters to Atticus*, ed. Shackleton Bailey, Cambridge MA, 1999, vol. 1, p. 218–19): *equidem valde ipsas Athenas amo; volo esse aliquod monumentum, odi falsas inscriptiones statuarum alienarum. sed ut tibi placebit...*

<sup>10</sup> Dio Chrysostom, *Discourse 31 [Rodiakos]*, 41–42 (*Discourses XXXI–XXXVI*, transl. J. W. Cohoon, H. Lamar Crosby, vol. 3, London 1940, p. 44 & 46); Platt, *o. c.*, p. 257–62.

<sup>11</sup> Jaś Elsner, “From the Culture of Spolia to the Cult of Relics: The Arch of Constantine and the Genesis of Late Antique Forms”, *Papers of the British School at Rome* 68 (2000), p. 149–184. For parallels in architecture see H. Buchwald, “Retrofit – Hallmark of Byzantine Architecture?”, [in:] *idem*, *Form, Style and Meaning in Byzantine Church Architecture*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney 1999, text VIII, p. 1–22.



*Fig 1. Late Roman  
statua togata  
(second half of the  
third century)  
reworked to represent  
Caius Caelius  
Saturninus Dogmatius  
and placed on a newly  
inscribed base  
(c. 324/6 or 334/5);  
Rome,  
Lateran Museum*



such reworked monuments is a togate statue from the second half of third century (fig. 1), altered around 324–26 or 334/35 to serve as an honorific monument of Constantine's comes Caius Caelius Saturninus Dogmatius (324–37). The figure was also placed on a reused base with a new, extensive inscription<sup>12</sup>.

Despite its popularity in the fourth century, the phenomenon has not been studied so far by Byzantine art historians. Andre Grabar was the only one to my knowledge who noted such features that repeatedly appeared on Early Byzantine coins, especially *semisses* and *trimisses*, though he reproduces less convincing examples from *solidi* minted during the reign of Justinian II (685–95, 705–11), Philipikos (711–13) and Anastasius II (713–16)<sup>13</sup>. Constantinopolitan *semisses* from the time of Arcadius (395–408) and his young son Theodosius II (408–50) could have even been stuck on the same die (fig. 2), with only slightly remodelled motif of wreaths. The conventional profile portrait on the obverse remains unchanged and the punched inscription is the only element that allows the identification of the depicted ruler<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> On the front of the base, the text reads as follows: *Dogmati| Honori| C[ai]o| Caelio Saturnino. v[ir]o| c[larissimo]| allecto|petitusenatus inter| consulares comiti d[omi]ni| n[ostri]| Constantini| Victoris Aug[usti]| vicario prefecturae| urbis iudici sacrorum cog[nitorum]| vicario| praefectorum duorum| praetorio bis in urbe Roma| et per Mysias examinatori per Ita|l[iam] perfecto annon[a]e urbis ratio| nali [rei] privat[a]e vicario summae| rei rationum rationali vicario per| Gallias magistro censu[u]m vicario| a consiliis sacris magistro stu|diorum magistro libellorum duce|nario a consiliis| [sacris] sexag[en]ario| a consiliis| sacris sexag[en]ario| studiorum auditori| fisci advocato per Italiam| C[ai]us| Fl[avius] Caelius Vrb[an]us| v[ir] c[larissimus]* For Dogmatius' inscribed base see e.g. A. E. Gordon, *Illustrated Introduction to Latin Epigraphy*, Berkley CA, 1983, p. 170–71, no. 84; *Milano Capitale dell'impero Romano (286–402 d.C.)*, ed. G. S. Chiesa, Milano 1990, p. 41–42, no. 1c.2b; see also CIL VI 1074; S. Skrzyniarz, "Programowa rola spoliów w sztuce czasów Konstantyna Wielkiego. Szkic do badań nad genezą zjawiska", [in:] *Ars Graeca, Ars Latina. Studia dedykowane profesor Annie Różyckiej Bryzek*, Kraków 2001, p. 55–66, here: p. 57.

<sup>13</sup> A. Grabar, *Christian iconography: a study of its origins*, Princeton 1968, p. 64, fig. 158. See also J. Spier, *Late Antique and Early Christian Gems*, (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz Kunst im ersten Jahrtausend), Wiesbaden 2007, p. 1 who notes that in medieval Constantinople old gems were sometimes inscribed with labels naming various saints.

<sup>14</sup> Coins of these types were produced in Constantinople between 403 and 408 AD, see e.g. J. P. C. Kent, *Roman Imperial Coinage*, vol. 10 "The Divided Empire and the Fall of Western Parts 391–491", London 1994, №. 33, 33a (A5), pl. 2; 222–223 (T2), pl. 8. Another example of very close similarities can be a group of *solidi* with an armed emperor (in a helmet and with a spear on his shoulder) on the averse and sitting or standing winged Victory with the cross on the obverse minted during the reigns of Theodosius II (emitted 430–440), Basiliscus (9. Jan. 475 – Aug. 476), Zeno (Aug. 476 – 11. Apr. 491), Anastasius I (11. Apr. 491 – 1. Sep. 492 and 1. Sep. 492 – 1. Sep. 507) and Justin I (1. Sep. 522 – 4. Apr. 527), see W. Hahn, *Die Ostprägung des Römischen Reiches im 5. Jahrhundert (408–491)*, Wien 1989, №. 7, 11, 25b; idem, *Moneta Imperii Byzantini. Rekonstruktion des Prägebraufbaues auf synoptisch-tabellarischer Grundlage*, Vol. 1 "Von Anastasius, bis Justinianus I (491–565), einschließlich der ostgotischen und vandalischen Prägungen", (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 109), Wien 1973, №. 3–3a, 4.



*Fig 2. Gold semisses minted by Arcadius (395–408)  
and his son Theodosius II (408–50); 403–408; Constantinople (scale enlarged)*

## METAGRAPHÉ IN THE EARLY IMPERIAL PROPAGANDA

While numismatic examples remain disputable, and the mechanism of altering the identity of a person by means of a label had to be accepted officially by their producers, other early Byzantine objects, namely the monuments connected with imperial propaganda, appear as a more obvious example of *metagraphe*. An extraordinary method of hiding the inscription with a name was chosen by Emperor Justinian who, when reusing an equestrian statue of Theodosius the Great<sup>15</sup>, placed it on the top of a high column without an internal staircase. Because of that viewers were able to examine the monument closely and read the original inscription: *Fon[s] glorie perennis Theodosi* (fig. 3) only during renovations, when scaffolding was raised around the column<sup>16</sup>. It was probably during one of them, done in 1427 in order to place the *globus cruciger* which had fallen down<sup>17</sup>, that a sketch of the mounted emperor was made. Its author also copied down the accompanying inscription. Signed with the name of Cyriac of Ancona, the drawing is preserved on the fol. 144v of the MS. 35 at the University Library in Budapest<sup>18</sup>. Theodosius on horse on the top of Justinian's column was mentioned in some variants of *Liber insularum archipelagi* by Christopher Buondelmonti, who visited Constantinople around 1420. He states: *outside of the church [of Hagia Sophia], from the south, I saw a column seventy cubits high. It bears on*

<sup>15</sup> That the equestrian statue of Theodosius, raised by his son Arcadius, stood earlier at the place of the column is mentioned by Zonaras XIV 6: see Ioannis Zonarae, *Epitome Historiarum*, ed. M. Pinder, M. Büttner-Wobst, (CSHB), Bonnæ 1897, vol. 3, p. 157. On the other hand, Malalas XVIII 94 (Joannis Malalae, *Chronographia*, ed. I. Thurn (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35), Berolini-Nuovi Eboraci 2000, p. 408) erroneously writes that Justinian used the statue of Arcadius from the forum of Theodosius (Tauri).

<sup>16</sup> Such scaffolding constructed in 1318 on the order of Andronicus II Palaiologos in order to fix the collapsed bronze cross is mentioned by Nikephoros Gregoras VII 12/3, see Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, ed. L. Shopeni (CSHB), Bonnæ 1829, vol. 1, p. 275–276. For possible variants of the inscription see C. Mango, "Letters to the Editor", *The Art Bulletin*, 41 (1959), p. 351–358 (reprinted in: idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, text XI, p. 7–8), here: 355 (alternative version goes as follow: *Gloriae fon(s) perennis Theodosi(us)*).

<sup>17</sup> For repairs see *Reisen des Johannes Schiltberger aus München*, ed. K.F. Neumann, München 1859, p. 137 (translated as: *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger*, transl. J. Buchan Telfer, London 1879, p. 80); Pero Tafur, *Andanças é viajes*, ed. M. Jimenez de la Espada, Madrid 1874, p. 73–174 (see also: *Travels and Adventures 1435–1439*, transl. M. Letts, London 1926, p. 140–141).

<sup>18</sup> The accompanying inscription reads: *Johannes Darius scripsit atramento nimphirii per ipsum Kiriaco Aconitano ad scribendum adducto*. Mango, *op. cit.*, p. 353, dates the drawing to c. 1430. See also e.g. M. Vickers, "Theodosius, Justinian, or Heraclius?", *The Art Bulletin*, 58, (1976), p. 281–82. Cf. P. W. Lehmann, "Theodosius or Justinian? A Renaissance Drawing of a Byzantine Rider", *The Art Bulletin*, 41 (1959), p. 39–57, who brings the drawing into relationship with the lost medalion of Theodosius I.

the top a bronze statue of Theodosius. He keeps an apple in the left hand, while the right is raised towards the East in a threatening gesture. Until now it was regarded as Justinian, but since there is a way to climb on the top of this column, it is possible to see an inscription which confirms that a man on the bronze horse is Theodosius<sup>19</sup>.

Another commemorative column for the reverence of the usurper Phocas was erected on first of August of 608 AD by Smaragdus, the Exarch of Ravenna in front of the rostra on the Forum Romanum. An earlier column, probably dedicated to Diocletian, was used. The honorific inscription on its base was chiselled away and replaced with a new one: *To the best, most clement and pious ruler, our lord Phocas, the perpetual emperor, crowned by God, the eternal August triumphator, did Smaragdus, the former Praepositus Sacri Palatii and Patricius and Exarch of Italy, devoted to His Clemency for the innumerable benefactions of His Piousness and for the peace acquired for Italy and its freedom preserved, this statue of His Majesty, shining with the splendour of gold here on this tallest column for his eternal glory erected and dedicated, on the first day of the month of August, in the eleventh indiction in the fifth year after the consulate of His Piousness*<sup>20</sup>. In turn, the column built by Phocas next year in a district of Artopoleia (verbatim: *the Bread Market*, between the forums of Constantine and Theodosius)<sup>21</sup> in Constantinople was an object of some reconstruction works in 612 and

<sup>19</sup> Fragment from *Cod. Hamilton 108* now at Marburg (*Extra igitur ad ecclesiam ad meridiem columnna LXX cubitorum alta videtur cuius in capite Theodosius eneus equester habetur et pomum cum leva tenes ad orientem cum dextra miniatur et usque ad hodiernum fuit oppinio ut esset Iustinianus sed capto ordine ascendendi ad verticem ipsius columnnae visum est scriptum in ipso homine et equo eneo esse Theodosium*), quotes together with the Italian translation from *Cod. Vat. Ross. 704*, Mango, *loc. cit.*, (reprint: p. 6–7), who also notes the quotation from *Cod. Marc. Lat. Cl. X, 124*. The Greek version, which mentions only Justinian as represented on the column, is published in: Christophe Buondelmonti, *Description des îles de l'archipel grec (1420)*, ed. É. Legrand, Leiden 1881 (reprint: Amsterdam 1968), § 65, p. 88.

<sup>20</sup> The inscription covered by earth was discovered as late as 1813. *Optimo clementiss[imo] piissi[mo]que principi domino n[ostro] F[ocae] imperat[ori] perpetuo a d[e]o coronato, [t]riumphatori semper Augusto Smaragdus ex praepos[ito] sacri palatii ac patricius et exarchus Italiae devotus eius clementiae pro innumerabilibus pietatis eius beneficiis et pro quiete procurata Ital[iae] ac conservata libertate hanc sta[tuam] maiestatis eius auri splend[ore] fulgentem huic sublimi colu[m]na(e ad) perennem ipsius gloriam imposuit ac dedicavit die prima mensis Augusti, indict[i]one und[icesima] p[ost] c[onsulatum] pietatis eius anno quinto*. See: CIL VI 1200; F. M. Nichols, "A Revised History of the Column of Phocas in the Roman Forum", *Archaeologia*, 52 (1890), p. 183–94 (reprinted as a booklet: 2010)

<sup>21</sup> According to C. Mango, "The Columns of Justinian and his Successors", [in:] *idem, Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, text X, p. 15–16 (with detailed bibliography), it was located to the east of the church of the Forty Martyrs, near the cistern of an undetermined location built by Phocas and mentioned by Christopher Buondelmonti, see Buondelmonti, *op. cit.*, § 65, p. 89.

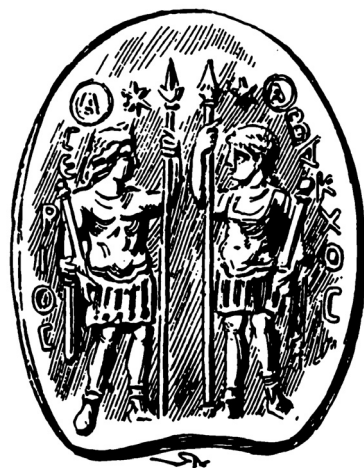


*Fig 3. Cyriac of Ancona (?),  
drawing of an emperor  
on a horse  
(probably the statue of  
Theodosius II placed on the  
column of Justinian);  
ca. 1430; Budapest,  
University Library,  
MS 35, fol. 144v.*



*Fig 4. Amethyst gem  
engraved with the bust  
of a young man (Caracalla?)  
inscribed as St Peter;  
ca. 212–17 AD Paris,  
Bibliothèque Nationale,  
Cabinet des Médailles*

*Fig 5. Black onyx gem with two lictors  
in muscle armours  
(first century BC/first century AD)  
inscribed as Sts Sergius and Bacchus; Seville,  
Archeological Museum (after H. Leclercq,  
DACL, vol. 6)*



*Fig 6. The so-called Rothschild cameo (first century AD),  
double imperial portrait of Claudius and Agrippina  
(or Caligula and Drussila), reworked in the fourth cent AD;  
The inscription was added after Iconoclasm;  
Paris, private collection, (after Reinach)*

it was probably then that it obtained a new inscription that indicated Heraclius as its constructor<sup>22</sup>.

# METAGRAPHES ON ANCIENT OBJECTS (PROCESS OF CHRISTIANISATION)

While all of the three above-mentioned cases are scattered examples and at least in the first of them the form of “*metagraphe*” remains disputable, we can point out a more coherent group of objects originally uninscribed, but with labels added in Byzantine times. There are ancient gems with newly inscribed saints’ names. One of them is an amethyst intaglio from the treasury of the Sainte-Chapelle, now held by the Cabinet des Médailles of the Bibliothèque Nationale in Paris (fig. 4)<sup>23</sup>. It shows the bust of a young man with curly hair and a short beard, identified as Emperor Caracalla (211–17). In the background, a vertical inscription with the name ΟΑ[ΥΙΟΣ] ΠΕΤΡΟΣ was added and a cross was engraved on the man’s shoulder covered by a cloak.

The same “Christianisation” method was employed in the black onyx gem with a representation of two soldiers in Roman muscle breastplates, with spears and lictors’ fasces in hands (fig. 5). The figures are usually interpreted as representations of the adopted sons of August, Caius and Lucius, but it also could be made only under the Antonine dynasty, and stars above the heads indicate that the image could correspond to the iconography of Dioscoures<sup>24</sup>. The added names identify soldiers as two military saints: Sergius (though the name is corrupted to ΣΕΡΙΟΣ, instead of ΣΕΡΓΙΟΣ) and Bacchus.

The names of the same pair of military saints were labelled on the so-called Rothschild cameo (fig. 6). The busts carved in sardonyx represent an imperial pair in official

<sup>22</sup> The contents of the inscription survived (probably only partially) in the legend about three Constantine’s columns quoted by Nikephoros Callistus, VIII 32 (MPG 146, col. 121): “Εργον θεάρεστον βασιλέως μεγάλου Ηράκλειος ἤδρασεν (Mango, *loc. cit.*, translates it as follows: *Heraclius set up the God-pleasing work of a great emperor*). Nikephoros, however, mentions that the text survived to his own times, so that he could examine it.

<sup>23</sup> Accession number Chab. 2101. G. B. De Rossi, «Conferenze di archeologia cristiana», *Bullettino di archeologia cristiana*, Seria 5, 2 (1891), p. 8–32, here: 19; F. De Mély, «Le Cabinet des Antiques a la Bibliothèque Nationale», *Revue de l’art chrétien*, 11 (1891), p. 68–70, here 68; H. Leclercq, “Gemmes”, [in:] *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, vol. VI/1, Paris 1924, col. 858, fig. 5144; Spier, *op. cit.*, p. 1, 17.

<sup>24</sup> The Antonine provenance was put forward by De Rossi, *op. cit.*, p. 18–19, fig. on p. 19, but later authors accepted the opinion of the discoverer of the object, Prof. Emilio Hübnér, see: H. Leclercq, *op. cit.*, col. 857, fig. 5143; E. K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley & Los Angeles 1999, p. 35, note 85; For the Dioscoures-related interpretation see De Rossi, *op. cit.* and M. Марковић, “Свети Ратници из Ресаве: иконографска анализа”, [in:] *Манастир Ресави, историја и уметност: научни скуп манастир Манасија и његово доба, Деспотовић 21–22. 8. 1994* (Дани српског духовног преображења II), ed. П. Ивић, Деспотовић 1995, p. 580, fig. 33. Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003, p. 155.

costume. Initially, Salomon Reinach brought it into relation with Emperor Honorius and his wife Maria on the basis of the resemblance of the emperor's face in the cameo to the portrait of Honorius on the leaf of the Probus diptych from the cathedral of Aosta (406)<sup>25</sup>. This opinion, reinforced by the Delbrueck's note about the *chrismon* on the emperor's wreath<sup>26</sup>, was accepted by the majority of scholars, who usually date the cameo to the second half of fourth century<sup>27</sup>. However, scholars involved in research on ancient glyptic have recently put forward a more plausible attribution. On the basis of style, technology (cameo is unusually large; its diameter is 16 cm) and especially the empress' hairdo they attribute the relief to the Julio-Claudian dynasty<sup>28</sup>. According to

<sup>25</sup> S. Reinach, «Notes antiques», *Gazette des beaux-arts*, 68, 1 (1926), p. 187–91, esp. p. 190. (see also note 1 on p. 189 concerning the later origin of the inscription). Reinach excluded the earlier unfounded opinion of Babelon, according to which the cameo shows Justinian I and Theodora (cf. E. Babelon, “Les Cameés antiques de la Bibliothèque Nationale (quatrième et dernier article)”, *Gazette des beaux-arts*, 21, 1 (1899), p. 101–16, here: p. 113).

<sup>26</sup> R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 2), Berlin-Leipzig 1929, vol. 1, p. 258–61, № 66. Delbrueck proposes the year of Honorius' wedding with Maria (in February 398) as the date when the object was commissioned. He has also put forward the hypothesis that the inscription was made because the gem was used as an icon in one of the Constantinopolitan churches, which seems disputable in the light of the fact that the object was acquired in Spain.

<sup>27</sup> Recent studies include: W. F. Volbach and M. Hirmer, *Early Christian Art*, London 1961, p. 328, figs. 90–91; W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz am Rhein 1976, p. 55; K. Fowden, *op. cit.*, p. 35, fig. 5. J. Elsner, *Late Antique Art: the Problem of the Concept and Cumulative Aesthetic*, [in:] “Approaching Late Antiquity: the transformation from early to late empire”, ed. S. Swain, M. Edwards, New York, Oxford 2004, p. 270–88, here: p. 278 (about the fourth century, in general); J. Meischner, “Der Hochzeitskameo des Honorius”, *Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 4 (1993), p. 613–19 (and idem, “Studien Zur Spätantiken Kaiserikonographie”, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 110 (1995), p. 431–46, here: p. 439), who explains the archaic form of empress' hairstyle as an intentional reference to the hairdo of Helena (Constantine's mother), who in turn imitated the fashion established by Livia. Her viewpoint was accepted by A. L. McClanan, *Representations of Early Byzantine Empresses: image and empire*, New York 2002, p. 90.

Among numerous studies accepting a Late Roman date for the Rothschild cameo at least those suggesting an alternative identification of the represented persons should be mentioned: H. Peirce & R. Tyler, *L'art byzantin*, vol. 1, Paris 1932, p. 59–62 interpret the figures as Theodosius the Great and Aelia Flacilla (married in 375–76); Étienne Coche de la Ferté, *La camée Rothschild: un chef-d'oeuvre du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1957, p. 18–22 *et passim*, identifies the emperor as Constantius II with his first wife, daughter of Julius Constantinus (between 335 and 352); B. Kiilerich, *Late Fourth Century Classicism in the Plastic Arts. Studies in the so-called Theodosian Renaissance*, Odense 1993, p. 65–67 and p. 93–4, also allows the possibility, that Honorius is accompanied by his second wife, Maria's younger sister, Thermantia (married 408; died 415).

<sup>28</sup> W.-R. Megow, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, Berlin 1987, p. 38, n. 121; R. Amedick, *Frühkaiserzeitliche Bildhauerstile*, Rheinfelden 1987, p. 97–98; D. Boschung, “Die



more through studies, the portrait represents Emperor Caligula with his sister Drusilla<sup>29</sup> or even Claudius with his wife Agrippina (married 48 AD)<sup>30</sup>. This interpretation brings to light a more complex history of the object. Stored in the Palace treasury, the ancient cameo could have been taken out, glued and reworked on the occasion of the imperial wedding. The *chrismon* could have been added then as well<sup>31</sup>. Its subsequent Christian owner remodelled it into an 'icon' of Sts Sergius and Bacchus ignoring the fact that one of the represented figures is female.

The above-mentioned examples show the complexity of the problems related to the interpretation of Byzantine *metagraphe*. The phenomenon has to be analyzed on two different levels. The first is connected with the original object, the circumstances of its production, sometimes obscure or disputable; while the second is related to the inscription, its function and the date when it was made. The form of inscriptions does not always suggest the date of remodelling. Capital letters, though typical of the Early Byzantine period, in epigraphy also appear later, like in the text incised into the rim of Nicephore Boteneiates' (1078–81) serpentine tondo with the Virgin Orans in the Victoria and Albert Museum<sup>32</sup>, the inscriptions on the lid of the Esztergom *staurotheque* (1191/92)<sup>33</sup> and the mosaics in Hosios Loukas on Phocis (c. 1020)<sup>34</sup>. Moreover, the

Bildnistypen der iulisch-claudischen Kaiserfamilie", *Journal of Roman Archaeology*, 6 (1993), p. 39–79, here: p. 72, n. 168. For further references see Spier, *op. cit.*, 131, pl. 102 (№ 717).

<sup>29</sup> K. Polaschek, „Studien zu einem Frauenkopf im Landesmuseum Trier und zur weiblichen Haartracht der iulisch-claudischen Zeit“, *Trierer Zeitschrift*, 35, (1972), p. 141–210, esp. p. 200–210. Cf. especially female hair dressing that resembles Agrippina's chalcedony bust housed in British Museum (Gem 3946), see *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, eds. S. Walker & M. Bierbrier, Città di Castello 1997, № 252, p. 187 S. Wood, "Diva Drusilla Panthea and the Sisters of Caligula", *American Journal of Archaeology*, 99 (1995), p. 457–482, esp.: 463, 467–478, fig. 5–24; L. Fournée van Zwet, "Fashion in Women's Hairdress in the First Century of the Roman Empire", *Bulletin Antieke Beschaving*, 31 (1956), p. 1–22, *passim*.

<sup>30</sup> S. Sande, "The Iconography and Style of the Rothschild Cameo", *Late Antiquity: Art in Context*, (Acta Hyperborea. Danish Studies in Classical Archaeology, 8) eds. J. Fleischer, N. Hannestad, J. Lund and M. Nielsen, København 2001, p. 145–158.

<sup>31</sup> The custom of Christianisation of ancient pagan sculpture was widespread. An example of the imperial gem with an added *chrismons* on wreaths is the cameo set into the cover of the Ada Gospel held by the Stadtbibliothek in Trier, see e.g. *Konstantin der Grosse. Ausstellungskatalog*, eds. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2007, p. 498–500, № III. 19. I.

<sup>32</sup> See e.g. the catalogue: *The medieval Treasury. The Art of the Middle Ages in the Victoria and Albert Museum*, ed. P. Williamson, London 1986, p. 90–91 (with further bibliography).

<sup>33</sup> P. Hetherington, "Studying the Byzantine staurotheque at Esztergom", [in:] *Through a Glass Brightly. Studies in Byzantine and medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton*, ed. Ch. Entwistle, Oxford 2003, p. 82–94 (reprinted in: idem, *Enamels, Crowns, Relics and Icons: Studies on Luxury Arts in Byzantium*, Farnham 2008, study IX). For the precise date cf. G. Prinzing, "Zur Datierung der Staurothek von Esztergom aus historischen Sicht", [in:] *Ars Graeca, Ars Latina. Studia dedykowane profesor Annie Rózyckiej Bryzek*, Kraków 2001, p. 87–91.

<sup>34</sup> N. Chatzidakis, *Hosios Loukas*, (Byzantine Art in Greece), Athens 1997, *passim*.

carelessly styled diamond-shaped letters of the Rothschild cameo find an analogy in Middle Byzantine bloodstone and crystal rock stamps<sup>35</sup>, but it proves nothing more than the unfamiliarity of the artisan with the engraving technique in hard material.

On the other hand, the vertical layout of the inscriptions, especially popular in the Middle and Late Byzantine art, was dictated by the form of the available space. Moreover, similar examples can be found on the seventh-century wings of the Sinai icon depicting the *Three Youths in the Fiery Furnace*, the Sinai diptych with Sts Peter, Paul, Nicholas and John Chrysostom (seventh to eighth centuries)<sup>36</sup>, the Coptic icon showing Christ and abbot Menas,<sup>37</sup> as well as in monumental painting: by the figures of Angels in the apse of Panagia Angelokritsa in Kiti (Cyprus)<sup>38</sup> and in the medallions surrounding the apse of the Sinai monastery church.

The more informative seems to be the form of abbreviation with alpha inscribed within omicron for *hagios* in both examples with Sts Sergius and Bacchus. As Kurt Weitzmann rightly noted, this abbreviated form appears in Byzantine palaeography only after Iconoclasm<sup>39</sup>, which indicates a relatively late date of these *metagraphes*. Moreover, the use of a less popular form of the majuscule alpha (with its middle stroke incised horizontally as a dash) in both cases finds analogies in 10<sup>th</sup>-century ivory objects, which allows us to date our inscriptions shortly after Iconoclasm<sup>40</sup>.

The practice of adding a saint's name seems to mirror the change of its place in the doctrine of the Orthodox Christian Church after the Iconoclastic controversy. During the Sixth session of the Second Nicaean Council (6<sup>th</sup> of October 787), Epiphanius, the deacon of Hagia Sophia, explained the necessity of placing the saint's name

<sup>35</sup> See e.g. the bloodstone pyramid stamp with the bust of St. Basil in from a private collection, the rock crystal Annunciation seal in Staatliche Münzsammlung in Munich, and the Crucifixion stamps in Bibliothèque Nationale in Paris and in Metropolitan Museum in New York, cf. J. Spier, "Middle Byzantine (10<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Century AD) Stamp Seals in Semi-Precious Stone", *Through a Glass Brightly. Studies in Byzantine and medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton*, ed. Ch. Entwistle, Oxford 2003, p. 114–26, esp. p. 116, 118, 120, figs. 14.2, 14.4, 14.14, 14.17, 14.18.

<sup>36</sup> G. & M. Sotiriou, *Icones du Mont Sinai*, Athènes 1958, vol. 1, figs. 12, 21, 23, 29 (leaf with Sts Charitonos and Theodosios), vol. 2, p. 36–37.

<sup>37</sup> N. P. Ševčenko, "Icon of Christ and Abbot Menas", [in:] *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979, p. 552–53, № 497.

<sup>38</sup> See e.g. A. & J. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, Nikosia 1997, p. 49, fig. 17.

<sup>39</sup> K. Weitzmann, "The Ivories of the So-Called Grado Chair", *Dumbarton Oaks Papers*, 26 (1972), p. 43–49, here: p. 81.

<sup>40</sup> For example, on the ivory triptychs: of Forty Martyrs (mid 10<sup>th</sup> c.; St. Petersburg; Hermitage), Harbaville (mid-10<sup>th</sup> c.; Paris, Louvre), Borradaile (10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> c.; London British Museum) and on the panel with Sts John Evangelist and Paul (mid-10<sup>th</sup> c.; Venice, Museo Archeologico Nazionale), see e.g. *Byzantium, 330–1453*, eds. R. Cormack, M. Vassilaki, London 2009, № 75, 77–78; A. Banck, *Byzantine Art in Collections of the USSR, Leningrad–Moscow*, 1966, № 126, 130–31.

by the sanctification of the image and its connection with the prototype<sup>41</sup>. According to Patriarch Nikephoros, the name inscribed on an icon is a seal that confirms the truthfulness of a saint's depiction<sup>42</sup>, and Theodore the Studite further explains that it is impossible to separate the veneration of the united image and name<sup>43</sup>. Such a solution was accepted by the Iconoclast faction. Leo V (813–20) and his son Michael II (820–29) allowed the production of icons but prohibited placing the word ἅγιος on them and thereby deprived them of their sacral function<sup>44</sup>. The new position of the name inscribed next to the image is also echoed in the *Life* of Symeon the New Theologian by Niketas Stethatos (mid–11<sup>th</sup> century). The story describes how the saint propagated the veneration of his spiritual father, Symeon Eulabes. During the third trial before the Holy Synod concerning Eulabes' sanctity (1008), Stephen of Nikomedia, a *synkellos* of the Patriarchate of Constantinople, erased a half of the name inscribed on an icon (probably the epithet *hagios*) and returned the desacralised object to Symeon the New Theologian<sup>45</sup>. A similar relationship between the portrait and the name must have been employed in dealing with ancient objects used as images of saints, and because of this labels were added to them after the triumph of orthodoxy.

#### METAGRAPHÉ ON BYZANTINE OBJECTS

Another, more complicated form of *metagraphé* implies the replacement, remodelling or adding of a new text to the original one. In Byzantine art, we can observe a variety of solutions. The most famous and expounded example is an imperial mosaic dis-

<sup>41</sup> *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi, vol. 13, Florentiae 1767, cols. 252, 269–72; see also G. Dagron, «Mots, images, icônes», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 44 (1991) “Destins de l'image”, p. 151–68, here: 162.

<sup>42</sup> Patriarch Nicephor, *Antirrheticus*, I 38 (*Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, vol. 100, col. 293B); see also: C. Mango, *Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents*, London, Toronto, Buffalo 1986, p. 150; J. Lowden, *Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets*, University Park 1988, p. 63.

<sup>43</sup> Theodore, *Adversus iconomachos* I 14 (Αγ. Θεόδωρος ο Στουδίτης, *Λόγοι αντιρρητικοί κατά εικονομάχων - και στίχοι τινές ιαμβικοί*, ed. K. I. Δάλκος, Αθήναι 2006, p. 78 = MPG vol. 99, col. 345) and the analysis by A. Strezova, “Relations of Image to its Prototype in Byzantine Iconophile Theology”, *Byzantinoslavica*, 66 (2008), p. 102–103; K. Boston, “The Power of Inscriptions and the Trouble with Text”, [in:] *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium: Studies Presented to Robin Cormack*, ed. A. Eastmond, L. James, Aldershot 2003, p. 41–42.

<sup>44</sup> *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister*, ed. I. Bekkeri (CSHB), Bonn 1838, p. 99 (III 10). W. T. Treadgold, *The Byzantine Revival, 780–842*, Stanford, CA, 1988, p. 247 and note 342, doubts that this law was introduced already by Leo V.

<sup>45</sup> *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022)*, par Nicéas Stéthatos, ed. I. Hausherr SJ, (Orientalia Christiana 12), Roma 1928, p. 126–28; see also the analysis by Ch. Barber, “Icon and Portrait in the Trial of Symeon the New Theologian”, [in:] *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium, Studies presented to Robin Cormack*, ed. A. Eastmond, L. James, Aldershot 2003, p. 25–33, esp. 28.

covered in July 1934 on the eastern wall of the south gallery in Hagia Sophia (fig. 7)<sup>46</sup>. It shows Empress Zoe with her husband in the act of offering gifts to the enthroned Pantokrator. The mosaic, which was probably made during the reign of Romanos III Argyros (1028–34), was partly chipped out and reworked on the occasion of Zoe's third marriage, this time with Constantine IX Monomachos (1042–55). New faces were added<sup>47</sup> and the name of the emperor was changed. Instead of the name *Romanos*, much longer word *Konstantinos* without the initial cross was squeezed at the beginning of the conventional title (*emperor by the grace of Christ-God, faithful king of the Romans*<sup>48</sup>), and at the end *Monomachos* was added. The original name was also reworked in the inscription repeated on the scroll held by Zoe<sup>49</sup>. The reason for the alteration seems obvious, especially in the context of Zoe's gradual gaining of independent power after she had been banished by Michael V (1041–42) and after the period of the co-reign with Theodora (1042). The fact that a third marriage was considered uncanonical by the Orthodox Church, also enforce possible reasons for updating this official portrait<sup>50</sup>.

More trivial seems be the reason of another 11<sup>th</sup>-century *metagraphe*. In the codex *Par. Coislin*. 224, made in the times of Basil II (976–1025)<sup>51</sup> and containing

<sup>46</sup> For the discovery of the mosaic see Th. Whittemore, *The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul: Third Preliminary Report Work Done in 1935–1938: the Imperial Portraits of the South Gallery*, Boston MA. 1942, p. 9–20; N. Teterianikov, *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of Byzantine Institute*, Washington, DC, 1998, p. 39, fig. 53.

<sup>47</sup> Whittemore, *op. cit.*, p. 17–20 wonders whether Zoe's face could have been destroyed during the reign of Michael V as an act of *domnatio memoriae*. I. Kalavrezou, "Irregular Marriages and the Zoe and Constantine Mosaic in Hagia Sophia", [in:] *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, ed. A. E. Laiou, Washington, DC, 1994, p. 241–259, here: 255–258 puts forward the hypothesis that the intention behind the remodeling of faces was to focus the viewer's attention on Zoe's face, towards which the views of Christ and Constantine are directed.

<sup>48</sup> For the title introduced by Heraclius and his son, Constantine III in 629 see E. K. Chrysos, "The Title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in Early Byzantine International Relations", *Dumbarton Oaks Papers*, 32 (1978), p. 29–75.

<sup>49</sup> Κωνσταντ(ι)νο[ς] ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ | αὐτοκράτωρ, πιστός | βασιλεύς Ῥωμαίων. | ὁ Μονομᾶχ(ος). See N. Oikonomides, "The Mosaic Panel of Constantine IX and Zoe in St Sophia", *Revue des Études Byzantines*, 36 (1978), p. 219–232, esp. p. 320–321.

<sup>50</sup> General politic situation describes briefly Kalavrezou, *op. cit.*, p. 244–252. Oikonomides, *op. cit.*, p. 222–223 turns attention to the fact that Patriarch Alexios did not take part in wedding ceremony, but also did not condemn Zoe's third marriage. He however underlines (after M. Hendy, *Coinage and Money in the Byzantine Empire 1081–1261*, Washington D. C. 1969, p. 308–309) that main reason of the change of emperor's identity was the fact that Constantine offered generous donations for the Hagia Sophia, like before him Romanos did.

<sup>51</sup> It is possible to date the manuscript thanks to the list of rulers on fol. 378v, which contain the names of Theophano, Constantine VIII and Basil II, but without dates. Since both brothers are mentioned without the indication of the year of death, the codex was made with all probability before 1025, see I. Spatharakis, "Some Observations on the Ptolemy Ms. Vat. Gr. 1291: Its Date and the Two Initial Miniatures", *Byzantinische Zeitschrift*, 71 (1978), p. 41–49 (here p. 42).



Fig 7.

*Empress Zoe with her husband (c. 1028) relabelled as Constantine IX (1042–55); Constantinople, Hagia Sophia, south gallery; (photo by S. Świetlikowska)*



*Fig 8. Evangelist Luke inscribed  
as John Chrysostom; Apostolos (c. 976–1025);  
Paris, Bibliothèque Nationale, Parisinus Coislin  
224, fol. 25v (after Spatharakis)*

*Fig 9. Enthroned Virgin  
with Sts Nicholas and Clement of Rome  
(whose name was later remodelled into St Peter),  
Novgorod icon, after 1276;  
Saint Petersburg, State Russian Museum  
(© State Russian Museum)*



the *Acts*, *Epistles* and *Apocalypse*, one of miniatures was given a new label. Above the seated bearded scribe on the folio 25v (fig. 8), the text with the name of John Chrysostom can be seen. However, the original identity can be reconstructed thanks to the barely legible name ὁ ἅγιος Λουκᾶς on the upper margin. Ioannis Spatarakis has put forward the hypothesis that the owner of the manuscript came into possession of two additional miniatures depicting Evangelists Luke and Matthew and inserted them on the pages in front of the *Acts* (Luke; fol. 27v according to the present pagination) and *Apocalypse* (Matthew; fol. 333v), making the second portrait of Luke redundant. He, therefore, transformed it by changing the name into John, known as the author of the *Homilies on the Acts of the Apostles*<sup>52</sup>. The observations of Spatarakis highlight the increasing popularity of using Luke's facial features in representations of John Chrysostom since the eleventh century, already noted by Otto Demus<sup>53</sup>. Accordingly, even if the reasons underlying this alteration were theological, the iconographical tradition was in some sense respected.

On the other hand, a physiognomic resemblance and the desire to avoid repetitions could be the reason to use *metagraphe* for the purpose of adjustment. The late 13<sup>th</sup>-century Novgorod icon showing the enthroned Virgin with Sts Nicholas and Clement of Rome (fig. 9), presently held by the State Russian Museum in St. Petersburg, can be cited as an example of this kind of alterations<sup>54</sup>. Widely venerated in the Land of the Rus', the pope was depicted twice. First time he appears as an orant praying to the Virgin Mary. He wears the antique *chiton* and *himation* in the Apostles' manner, and his short, broad beard, together with his short hair, makes his physiognomy similar to that of Saint Peter. The second depiction of St Clement is on the left (heraldic) frame. This time, he is dressed in bishop's garb (*omophorion* and *phelonion*) and holds a codex in his left hand. His head was also modelled differently: curly white hair and a slightly pointed beard make it similar to the type of the saint's representations popular in Rus', known for example from the frescoes of Stara Lado-

<sup>52</sup> Idem, "Portrait falsifications in Byzantine Illuminated Manuscripts", [in:] *Actes du XVe Congrès international d'études Byzantines, Athènes, 1976*, vol. 2 "Art et Archéologie, Communications", Athens 1981, (reprinted in his: *Studies in Byzantine Manuscript Illumination and Iconography*, London 1996, p. 41–42, fig. 1). For the added miniature of the Evangelist Luke, cf. H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale du VIe au XIe siècle*, Paris 1929, pl. LXXXII.

<sup>53</sup> O. Demus, "Two Palaeologan mosaic icons in the Dumbarton Oaks Collection", *Dumbarton Oaks Papers*, 14 (1960), p. 115–16, fig. 6. 14

<sup>54</sup> Inv. № ДРЖ–3128; see: Т. Ю. Царевская, "Образ Св. Климента Римского в новгородском искусстве XIII в.", [in:] *Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896–1990)*, Санкт-Петербург 1999, p. 265, 269, note 50 and figs on p. 267–68; *Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея*, ed. И. Д. Соловьёва, В. А. Булкин, Санкт-Петербург 2006, p. 44–45 (with further bibliography).

ga (c. 1170) and Volotovo (c. 1363)<sup>55</sup>. Probably not long after execution of the picture the name of Clement in prayer was changed into that of Apostle Peter. This time the reason of applying the *metagraphe* could be very trivial. One can expect that painter mechanically repeated inscription from the border and only when he realised his mistake, he decided to correct it placing proper name that suited iconographical features of the saint.

Nevertheless in the Late Byzantine period, inscriptions rewritten for the honorific purpose can also be found. An example is the miniature in the codex Barocci 87 in the Bodleian Library, Oxford, dated to the mid-fourteenth century. The manuscript written on paper with watermarks contains a collection of works by different authors: Aristotle, Porphyrius and Psellos. It is also adorned by the drawing with watercolour washes on the inserted page 33v, which precedes the text of the *Organon* (fig. 10)<sup>56</sup>. The composition depicts a bearded man sitting freely (with crossed legs) on the ornamented throne with a high back and showing by the index finger of the left hand the book laying open on the writing desk. The name of Aristotle, originally placed above his head on the wall of the building shown in the background, was crossed out and on the cornice below the text 'Ιωάννης διδάσκαλος ὁ Ἀρ–

<sup>55</sup> Царевская, *op. cit.*, *passim* and esp. figs. on p. 266 & 270. The author has put forward the hypothesis that representations of St Peter served as the pattern for the iconography of St Clement in Rus'. However, the examples collected by her show that there are some differences which allow to distinguish at least three types of St Clement's physiognomy: 1) similar to that of St Peter – with a short beard and short hair; 2) with curly white hair and a slightly longer beard; and 3) with very long, pointed white beard and short hair.

<sup>56</sup> Arguments in favour of a 14<sup>th</sup>-century dating were presented by I. Spatharakis, *Some Observations...*, p. 42, *idem*, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, p. 259; they are based on the paper, cutting and watermark analysis. This opinion is accepted by S. Lazaris, «Le portrait d'auteur dans les manuscrits hippocratiques byzantins», *Ktema: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 34 (2009), p. 307–318, here: p. 311. For the arguments against this opinion see: I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, eds. O. Demus and I. Hutter, vol. 2, Stuttgart 1978, p. 85–86 and fig. 647, who brings the book into relation with the Renaissance Florence and proposes c. 1455/60 as the date of its making (immediately after John Argyropoulos immigrated to that city). Her opinion has recently been accepted by F. Pontani, "A Byzantine Portrait of Homer", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 68, (2005), p. 1–26, here: 12 (see also *Oriens Christianus* 63 (1979), p. 237). Nevertheless, the drawing technique was not unique in the Byzantine world of the 14<sup>th</sup> century (see e. g. S. Skrzyniarz, „Rysunek w miniaturstwie bizantyńskim wieków XI–XV”, [in:] *Disegno – rysunek u źródeł sztuki nowożytnej. Materiały sesji naukowej w Toruniu 26–27 X 2000*, eds. S. Dudzik, T. J. Żuchowski, Toruń 2001, p. 53–63 [with an English summary: *The Drawing in Byzantine Book Illustration of the 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries*, on p. 64]), and the style, as well as costume (especially the high, pointed headgear and the architectural motifs with intuitive perspective known from e.g. mosaic with Herod ordering the massacre of Innocents in the narthex of the Chora church in Constantinople, 1316–1321) rather indicate a Byzantine origin of discussed miniature.





*Fig 10. Aristotle inscribed as John Argyropoulos (1415–87) at the beginning of Organon, 14th century; Oxford Bodleian Library, Cod. Barocci 87, fol. 33v (after Spatharakis)*

γυρόπουλος was added<sup>57</sup>. The name of one of the most eminent humanists (ca. 1393/94–1487), professor at the universities in Constantinople and Padua, and after 1453 of those in Florence and, subsequently, Rome<sup>58</sup>, could have been written, according to Spatharakis<sup>59</sup>, by one of his six students, who were enumerated on the top of the sheet. It cannot be reliably established whether the alteration was made: in Constantinople or already during Argyropoulos' teaching in Italy.

## CONCLUSION

The vitality of the *metagraphe* is confirmed by a very late example, namely a tombstone with busts of the members of a Roman family (dated to the second half of the third century AD) from Sveti Vrač (modern Sandanski in southwest Bulgaria; fig. 11)<sup>60</sup>. The stella, presently held by the Archaeological Museum in Athens, was provided with the names of the locally venerated holy physicians: Cosmas and Da-

<sup>57</sup> М. Марковић, «Грчке инскрипције на MS. Barocci 87, f. 33v», *Музеју*, 7 (1952), p. 73–74; idem, «Drei Miszellen zur byzantinischen Literaturgeschichte», *Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongress*, München 1958, ed. F. Dölger – H.-G. Beck, München 1960, p. 341–44, pl. 38.

<sup>58</sup> On the career of John Argyropoulos cf. D. J. Geanakoplos, *Constantinople and the West*, Madison, 1989, p. 91–113.

<sup>59</sup> I. Spatharakis, *Portrait*, 258–59, fig. 182; idem, *Some Observations...*, p. 42–43, fig. 2.

<sup>60</sup> Γ. Δεσπίνης, «Ένα επιτύμβιο ανάγλυφο από τη Μακεδονία στην Αθήνα», *Εγνατία*, 3 (1991–1992), p. 58–62; Κ. Ρωμιοπούλου, *Ελληνορωμαϊκά γλυπτά του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου*, Αθήνα 1997, №. 126; Ν. Ε. Kaltsas, *Ελληνορωμαϊκά γλυπτά του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου*, *Sculpture in the National Archeological Museum, Athens*, Los Angeles 2002, №. 768.

mian. The poor technique of relief, the shape of the letters, orthographical mistakes, accompanied by the year 1861 indicate that the object was remodelled into an “antique icon” as late as the 19<sup>th</sup> century. This fact could be brought into relation with the consecration of the new cemetery church of Holy Physicians in the town, what took place in the same year 1861.

To sum up, it can be stated that though it never became a mass phenomenon as in Roman times, *metagraphe* was still practiced in Byzantine art. This custom was used in different circumstances to adjust saints’ representations and it occasionally occurred in the function of changing the identity of a person in official portraits. Being a simple and elementary procedure, *metagraphe* was not a fashion in itself, but sporadically appeared in various circumstances and in different areas.



Fig 11.

Gravestone from Sveti Vrač (modern Sandanski, Bulgaria) dating from the second half of the third century AD) with images inscribed as Sts Cosmas and Damian (c. 1891); Athens, Archaeological Museum (photo by Y. Pyatnicki)

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТОРЕВТИКА ИЗ МАЛОЙ АЗИИ  
РУБЕЖА X–XI ВЕКОВ В СВЕТЕ ЗАВЕЩАНИЯ ЕВСТАФИЯ ВОИЛЫ  
(1059 г.)

К изделиям малоазийских торевтов средневизантийского времени (X–XII вв.) принято относить два вида памятников – тонкостенные бронзовые иконы и железные процессионные кресты, облицованные серебряными пластинами с накладными позолоченными медальонами, в которых помещались изображения святых. Эти иконы с чеканными и гравированными изображениями выполнялись из тонкого листа бронзы и, как правило, набивались на деревянную основу. Доказательством их принадлежности Малой Азии служат изображения святых, особо, или даже исключительно, почитавшихся в этой провинции. К таким памятникам относятся, например, хранящиеся в Херсонесском историко-архитектурном музее-заповеднике (Севастополь, Украина) иконы с изображениями святых Лукилиана, Кира и Иоанникия рубежа X–XI вв. и с архангелом Михаилом Хониатом и донатором Иоанном XI в.<sup>1</sup> Культ архангела Михаила, не архистратига, но чудотворца из Хон, до XIV в. локально ограничен: помимо знаменитого Михаэлиона в Хонах Фригийских, церкви, ему посвященные, известны только в ряде мест Каппадокии. Донатор иконы, представляющей Михаила Хониата, Иоанн, возможно, тождественен одноименному донатору, упоминаемому в посвящении в церкви Вознесения в Гёреме (Каппадокия)<sup>2</sup>. Канонизированный в 846 г. Иоанникий был особенно почитаем в монастырях вифинского Олимпа и Южного побережья Черного моря, в Каппадокии и Ликии<sup>3</sup>. С Вифинией связано также почитание Лукилиана.

В собрании Государственного Эрмитажа имеются четыре бронзовые иконы, относящиеся к малоазийской группе. Все они происходят из Херсонеса и были найдены в слоях XII–XIII вв., как в домах горожан, так и в небольших, расположенных неподалеку от светских построек храмах. Одна из таких икон с оплечным изображением Христа Вседержителя (рис. 1) была найдена в средневековом доме XIII в., расположенном в 28 квартале Северного района Херсонеса. Икона штампованная, контуры изображения проработаны чеканом. Лик Христа передан объемно, отличается тонкостью исполнения. Характер пластики напоминает об антикизирующих устремлениях византийских мастеров X в., однако в нем уже явственно проступают черты спиритуалистического стиля следующего столетия. Усиливается общая линейная стилизация формы,

<sup>1</sup> Залеская В. Н. Прикладное искусство Византии IV–XII веков. СПб., 1997. С. 33–34, рис. 33–34.

<sup>2</sup> Залеская В. Н. Новая находка votивной византийской иконы в Херсонесе // Сообщения Государственного Эрмитажа XLVII. 1982. С. 56–59.

<sup>3</sup> Janin R. Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris, 1975. P. 132–134.



*Рис. 1. Икона с изображением Христа Вседержителя.  
Византия, вторая половина XI в. Бронза. Найдена в Херсонесе.  
Государственный Эрмитаж*

которая станет столь характерной для искусства эпохи Комнинов (1081–1185). Икона была выполнена, вероятнее всего, во второй половине XI в., о чем свидетельствует такая иконографическая деталь, как пять выпуклых точек на крестчатом нимбе, символизирующих раны Христа. Не исключено, что выделение этого «страстного символа» именно в XI в. может быть связано с воздействием учения византийского теолога-мистика Симеона Нового Богослова (945–1022). Греческие буквы – TONK – в правой части иконы позволяют реконструировать текст, обычно помещавшийся на votivных предметах: «Помолитесь за такого-то перед Богом». Как было сказано выше, подобные тонкостенные иконы происходят в основном из раскопок Херсонеса, однако сведения о ремесле этого города не дают основания отнести к его мастерским икону с изображением Христа Вседержителя; вероятно, мы имеем дело с работой малоазийского грека. Что же касается культурных и торговых связей Херсонеса с южным побережьем Черного моря, то они имели многовековые традиции и были весьма интенсивными до конца XII в.<sup>4</sup>

Одновременно с иконами, выполненными из тонкого листа бронзы, существовали массивные литые иконы с горельефными изображениями. Их при-

<sup>4</sup> Zalesskaya V. Cherson Art in the Middle Ages // The Hermitage Museum of St. Petersburg. The Greek Treasures. Athens, 2004. P. 212–213.



*Рис. 2. Икона  
с изображением Богоматери Одигитрии.  
Византия, XII в. Бронза, позолота.  
Найдена в Херсонесе.  
Государственный Эрмитаж*

нято относить к изделиям столичного круга, взятого в широком смысле слова. Примером такого памятника, выполненного мастером столичной выучки, может служить бронзовая позолоченная икона XII в. с изображением Богоматери Одигитрии, происходящая из Херсонеса<sup>5</sup>. (рис. 2).

Среди константинопольских и сиропалестинских процессионных крестов с медальонами на концах и перекрестье и накладным цветочным орнаментом, образующим внутренний крест, выделяются некоторые образцы, которые могут быть связаны с Малой Азией. Во-первых, они были найдены в этой провинции, во-вторых, согласно посвяtitельным надписям, были вложены в местные храмы. Классический образец такого процессионного креста выглядит следующим образом: как правило, он украшен пятью накладными медальонами, один из которых расположен на перекрестье, а четыре других – на концах креста (рис. 3, прорисовка). Упрощенным вариантом такого предмета служит найденный в Херсонесе крест с изображением в центре Иоанна Богослова в позе оранта, а на фигурных концах имеются четыре гравированных медальона без изображений<sup>6</sup>. (рис. 4).

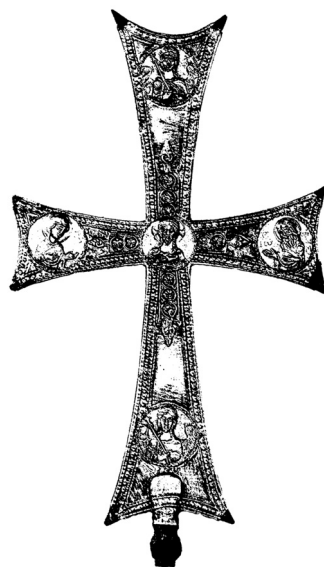
В письменном источнике середины XI в., завещании малоазийского магната Евстафия Воилы (1059 г.) содержится перечисление многих культовых предметов, в том числе икон и крестов. Использованная в их описании терминология специфична и имеет различные толкования, но, во всяком случае, достойна того, чтобы привлечь к ней внимание.

В апреле месяце 1059 г., 6567 г. от сотворения мира, рукой Феодула, монаха и пресвитера церкви Пресвятой Богородицы Салим, было составлено завещание византийского сановника Евстафия Воилы, именовавшего себя протоспафарием Хрисотриклиния и ипатом. Рукописный текст этого документа хранится ныне в Парижской национальной библиотеке и входит в состав рукописи

<sup>5</sup> Ibid. P. 208.

<sup>6</sup> Залесская В. Н. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией // Восточное Средиземноморье и Кавказ. Л., 1988. С. 97, рис. 6

Рис. 3. Образец  
процессионного креста с медальонами.  
За основу взята  
процессионный крест XI в.  
из Собрания Ж. Ортиса (Женева)



XI в. Coislin 263, где он следует за Духовной Лествицей Иоанна Климaksa. Греческий текст завещания с краткими комментариями был издан В. Н. Бенешевичем в 1907 г.<sup>7</sup> Развернутые комментарии и частичный перевод на русский язык осуществил в 1913 г. П. Безобразов<sup>8</sup>. Перевод на английский язык и комментарии к тексту появились в 1957 г. в статье Спироса Вриониса<sup>9</sup>.

Евстафий Воила распорядился передать в храм Пресвятой Богородицы, который был построен по его повелению в имении, называвшемся Салим, находившемся в Антиохийской феме, иконы, кресты, литургические сосуды, церковные облачения и свою библиотеку, состоявшую из книг духовного содержания и исторических сочинений. Им были пожертвованы 8 позолоченных икон с эмальями, – среди них с изображениями св. Георгия и св. Феодора, – Распятие двустворчатое, малая икона Богородицы, две большие иконы Богородицы, Распятие, икона св. Василия, **12 медных икон**, 30 икон, писанных золотом на дереве, представляющих двенадцатые праздники и разных святых, 10 маленьких икон с изображениями святых, 8 складней и еще две иконы, так что всего Воила пожертвовал 70 икон<sup>10</sup>. Кроме того, Воила пожертвовал 3 креста: **крест позолоченный с эмальями и шестью вставками**, маленький серебряный крест и процессионный посеребренный крест с эмальями<sup>11</sup>.

Для рассматриваемого вопроса особый интерес представляют “*σαροῦτια δώδεκα*” (л. 161а, 15–20 – по изданию В. Н. Бенешевича) – 12 медных икон. В документе речь идет именно об иконах – моленных образах, а не о различ-

<sup>7</sup> Бенешевич В. Н. Завещание византийского боярина XI века // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. IX. № 5. СПб., 1907. С. 219–231.

<sup>8</sup> Безобразов П. Завещание Воилы // Византийский временник. Т. XVIII. Вып. 1–4. 1911. С. 107–115.

<sup>9</sup> Vryonis S. The Will of the Provincial Magnate Eustathius Boilas (1059) // *Dumbarton Oaks Papers*. № 11. Washington, 1957. P. 263–277.

<sup>10</sup> Безобразов П. Указ. соч. С. 110.

<sup>11</sup> Там же. С. 110–111.

ных привесах к иконам, образках-медальонах и дробницах, поскольку мелкие предметы в завещании отмечены особо. 1059 г., год составления завещания, является датой *post quem* для всех перечисленных даров, в том числе и для 12 икон. Материал, из которого они были выполнены, обозначен греческим словом *σαρούτια*, которое происходит от того же корня, что и *σάρουξ* – медь, приводимое в словаре Du Cange<sup>12</sup>. Этот же термин встречается в Типике Григория Пакуриана<sup>13</sup> и в инвентаре Патмосского монастыря,<sup>14</sup> также для обозначения материала, из которого были выполнены иконы. Двенадцать икон Евстафия Воилы были, очевидно, бронзовыми, поскольку изделия именно из этого сплава, а не из чистой меди были характерны для византийских памятников, латунные же встречаются крайне редко<sup>15</sup>. Существует и иное, отличное от вышеприведенного, толкование термина *σαρούτια*, его возводят не к греческому слову, но к сирийскому глаголу “*sarout*”, который означает «проводить линию, гравировать, врезать»<sup>16</sup>. Следует, однако, заметить, что термин “*sarout*”, переводимый как «сирийский», в данном конкретном случае применен не для обозначения икон, но при описании бронзовых пластин с серебряной инкрустацией и гравировкой, которые украшали двери ряда храмов на территории Италии. По заказу итальянских церковных иерархов эти двери были выполнены в Константинополе с 1062 г. до начала XII в. В храмах, где эти двери находились, сохранились сирийские надписи, свидетельствующие о том, что среди работавших там мастеров были выходцы из Сирии. Именно это обстоятельство послужило основанием переводить “*sarout*” как сирийский<sup>17</sup>. В завещании же Евстафия Воилы фигурируют не бронзовые панели, но именно иконы, поэтому, применительно к ним, в термине *σαρούτια* следует видеть указание на материал, из которого памятник был выполнен, а не на его локализацию.

Факты личной биографии Евстафия Воилы свидетельствуют в пользу малоазийского происхождения 12 принадлежавших ему икон. Этих значимых фактов три. Во-первых, род Воилы имел малоазийские корни; несколько поколений его предков происходили из Каппадокии, а при византийском императоре Константине VII (913–959) Петрона Воила был катепаном города Никополиса в Малой Азии. Во-вторых, все названные в завещании высоко-

<sup>12</sup> *Vryonis S. Op. cit. P. 268.*

<sup>13</sup> *Petit L. Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Petrizos (Bačkovovo) en Bulgarie. St. Petersburg, 1904. P. 52.*

<sup>14</sup> *Diehl Ch. Le trésor de la bibliothèque de Patmos au commencement du 13-e siècle // Byzantinusche Zeitschrift, Bd. I. Leipzig, 1892. P. 512.*

<sup>15</sup> *Schwartz E.C. Copper Repoussé Icon: a Preliminary Report // 33rd Annual Byzantine Studies Conference, University of Toronto, October, 11–14, 2007, Abstract. Toronto, 2007. P. 97.*

<sup>16</sup> *Parani M., Pitarakis B., Spieser J.-M. Un exemple d’inventaire d’objets liturgiques (Testament d’Eustathios Boïlas [avril 1059]) // Revue des études byzantines 61. 2003. P. 143–165.*

<sup>17</sup> *Pitarakis B. Les croix reliquaires pectorals byzantines en bronze. Bibliothèque des cahiers archéologiques XVI. Paris, 2006. P. 169–170.*



*Рис. 4. Процессионный крест  
с изображением  
Иоанна Богослова и четырьмя  
медальонами.  
Византия, X–XI вв. Бронза.  
Найден в Херсонесе.  
Государственный Эрмитаж*



поставленные светские и духовные лица, с которыми Воила общался при жизни, несли службу в Малой Азии, в Месопотамии, Закавказье и в Сирии. Среди них занявший кафедру после 1052 г. патриарх Антиохийский Феодосий, пресвитер церкви Богородицы Салим Феодор, родом каппадокиец, Иоанн Дукаци – катепан Эдессы, Адриан – дука Антиохии, Аарон – проедр и дука императорской Месопотамии, бывший до 1053 г. катепаном Васпуракана, магистр Василий Парадунави, принадлежавший к армяно-византийскому роду Апокавков из Тайка, Иоанн Монастыриот Иверский и Панкратий (Баграт) Васпураканский<sup>18</sup>. В-третьих, многочисленные, более десяти, имения Воилы находились в Малой Азии, а также в Антиохийской феме и в феме Иверия. Не все топонимы поддаются географической идентификации, однако считается установленным, что имения Каптерий, Офидувани, Кузнерия и Кальмук располагались в северо-западной части Малой Азии, на армяно-грузинской территории Тайка. Последний, около 1000 г. ставший при императоре Василии II (976–1025) византийской провинцией, позднее вошел в состав фемы Иверия. Имение Салим, где Евстафий похоронил жену и сына и провел последние годы своей жизни, находилось в Антиохийской феме. Появление Воилы в этом труднодоступном и необжитом, согласно тексту завещания, месте было вынужденным. Находясь в 1051–1055 гг. в столице Византийской империи, Евстафий Воила и его родственник Роман Воила приняли участие в заговоре против императора Константина IX Мономаха (1042–1055) и после разоблачения заговорщиков им ничего не оставалось, кроме как бежать из Константинополя. Это событие определило дальнейшую судьбу Воилы; он с

<sup>18</sup> Безобразов П. Завещание Воилы. С. 108.

женой и тремя детьми, взяв с собой все ценное, бежит из Каппадокии в Антиохийскую фему<sup>19</sup>. Все вышеизложенное дает нам основание полагать, что во время этого вынужденного переселения Воила вывез 12 бронзовых икон из Каппадокии, и что эти иконы, если и не были работами мастеров этой провинции, то, во всяком случае, были выполнены малоазийскими торевтами. Они должны были принадлежать к категории тонкостенных пластин со штампованными изображениями типа херсонесской иконы с оплечным Христом Вседержителем (рис. 1).

Евстафий Воила также пожертвовал в церковь Богородицы три креста, один из которых был позолочен, украшен эмалью и имел βλεμία ἕξ – «шесть вставок» (перевод П. Безобразова) или «six medallions – шесть медальонов» (перевод С. Вриониса). В обоих случаях перевод не буквален, а сам термин предполагает некую образность. Действительно, ἡ βλεμία, производное от τό βλέμμα (глагол βλέπω) – это «взгляд», «взор», что вполне подходит для обозначения круглого медальона с ликом святого, т. е. соответствует переводу С. Вриониса. Сам же автор этого перевода все же замечал, что ἡ βλεμία могло бы быть искаженным ἡ λαμία, тождественное ἡ λαμπυρία, означавшее нечто сияющее и блестящее, такой «светлячок»<sup>20</sup>. При любом переводе мы сталкиваемся с образным обозначением священных изображений, помещавшихся на процессионных крестах – этих сияющих медальонах, выполнявших роль связующего звена между миром горним и дольным. В тексте завещания Воилы есть одно непонятное цифровое обозначение, относящееся к количеству медальонов на кресте, – их шесть. Такие процессионные кресты практически неизвестны. Обычно медальонов бывает пять, реже десять – по пять на каждой стороне – или четыре (если на перекрестье помещен не медальон, а фигура в рост), или восемь, если концы креста лопастные и на каждом конце по два медальона. Шесть медальонов может быть только в том случае, если, помимо традиционных пяти образков-медальонов, над верхним концом креста вознесен еще один. Подобную конструкцию можно видеть, например, на кресте из Эмессы (Сирия), на котором над верхним рукавом помещен еще один диск<sup>21</sup>. Вероятнее всего, именно такой крест с шестью медальонами мог быть у Евстафия Воилы.

Как и в случае с бронзовыми иконами, процессионный крест был вывезен его владельцем с территории Малой Азии и, скорее всего, там же и был создан. Такую локализацию памятника подтверждает близкий по конструкции и характеру декора крест XI в., хранящийся в Музее истории и искусства в Же-

<sup>19</sup> *Vryonis S.* The Will of the Provincial Magnate Eustathius Boilas (1059). P. 273–277.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 267, note 19.

<sup>21</sup> *Schlumberger G.* Croix processionnelle de bronze, provenant de Homs de Syrie et portent peut-être le nom de Théognis, général de l'empereur Tibère Constantin, en l'an 581 Jesus Christ // *Monuments byzantins inédits. Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Melchior de Vogüé.* Paris, 1909. P. 555–559.

неве<sup>22</sup>. Он был найден в Эскишехире (древний Дорилеум) в Турции и вложен в находившийся в районе Дорилеума монастырь<sup>23</sup>. Таким образом, и бронзовые иконы (σαρούτια) и процессионный крест с медальонами, названными βλεμία могут считаться характерными изделиями торевтов Малой Азии.

<sup>22</sup> Antiquités paléochrétiennes et byzantines, III<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles. Collections du Musée d'art et d'histoire – Genève. Milan, 2011. P. 64–67. № 27.

<sup>23</sup> Залесская В. Н. Прикладное искусство Малой Азии X–XII веков (новые открытия) // Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византистов Т. II. М., 1991. С. 1267–1268.

## ЕВАНГЕЛЬСКИЕ СЮЖЕТЫ И ПЕРСОНАЖИ НА КОПТСКИХ ТКАНЯХ

Чуть более ста лет тому назад в христианских захоронениях долины Нила была обнаружена тканая продукция IV–XII вв., условно названная «коптские ткани». Благоприятные климатические условия (песчаная почва, почти полное отсутствие влаги) и способ захоронения умерших (на которых надевали несколько туник (нередко туники просто клали на труп), носков, плетеные колпаки на голову, подкладывая под них подушки, заворачивали в несколько саванов, заменяя их иногда завесами или покрывалами) способствовали довольно хорошей сохранности такого предрасположенного к естественному исчезновению органического материала, как тканая продукция.

Ныне в государственных и частных собраниях мира, по моим подсчетам, хранится более 250 тысяч коптских тканей. Несмотря на то, что в подавляющем большинстве это фрагментированные образцы, они представляют собою очень ценный, многообразный по своей исторической и художественной значимости материал. В первую очередь, это обусловлено воплощенным в разных техниках на этих тканях необычайно широким изобразительным репертуаром.

В коптских тканях в первую очередь нашла отражение неисчерпаемая по своей многовариантности орнаментика геометрического и растительного характера, в них запечатлены многотысячелетние мотивы и символы древнего Египта, для непосвященных лиц в тканях христианского периода представлено много сцен, образов богов и героев из греко-римской мифологии и литературы; естественно, нашли в тканях египтян-христиан отражение события и персонажи из Ветхого и Нового Заветов, а также некоторые представители христианской агиографии, встречаются в них и образы полулегендарных персонажей древности и исторических деятелей<sup>1</sup>.

За более чем столетний период изучения этих памятников (особенно явно это проявляется в последние десятилетия) многие связанные с ними вопросы успешно разрешены, в разной степени полноты освещены в литературе и отмеченные компоненты<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Каковкин А. Я. Коптские ткани как исторический источник // ВИД. 1991. XXIII. С. 50–60.

<sup>2</sup> Основная литература по этим проблемам приведена в моих работах: I) Древнеегипетские мотивы на коптских тканях // Мировая культура: традиции и современность. М., 1991. С. 105–111; II) 1. Античная тематика в коптском искусстве // Второй Всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на Востоке. Май 1984. Тез. докл. Ереван, 1984. С. 30–32; 2. Античное наследие в искусстве коптского Египта // ВДИ. 1997. № 1. С. 124–133; см. также: *Du Bourguet P.* L'art copte et les thèmes païens // *Le Monde de la Bible*. Mars-avril, 1979. P. 47–52; *Nauerth C.* Mytologische Themen in der koptischen Kunst – neue Bestandsaufnahme 1991 / 92 // *Begengnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, RB 1 (19930). S. 87–98; *Török L.* Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt A. D. 250–700. Leiden, 2005. III) Ветхозаветная тематика в коптском искусстве // ВДИ. 1996. № 1. С. 38–47.

Всякий, кому в руки попадет каталог коптских тканей крупного ли собрания (Лувр, Коптский музей в Каире, Собрание скульптуры и Музей византийского искусства в Берлине (до недавнего времени называвшийся «Музеем позднеантичного и византийского искусства»), Музей Виктории и Альберта в Лондоне, Королевский музей искусства и истории в Брюсселе, Государственный Эрмитаж и др.) или более скромного, наверняка обратит внимание на незначительное (а то и полное отсутствие в них) тканей с христианской тематикой. Ученые верно отметили, что в коптских тканях, созданных в христианский период, «языческие сюжеты преобладают по частоте над христианскими»<sup>3</sup>. Этот факт нашел отражение и в специальной литературе: в работах исследователей, касавшихся этой проблемы (А. Ф. Кендрик, М. Махир и Х. Д. Хашмет, Л. Абдель-Малек, М.-Э. Рутшовская, И. Бургон-Амир и др.<sup>4</sup>), в которых представлено не более десятка новозаветных сюжетов и чуть больше героев. Однако аргументированного объяснения причин подобного явления нет, как нет в коптологии и целостной разработки данной проблемы.

Цель данной работы – ликвидировать этот пробел. То есть, основываясь на публикациях и известных мне памятниках, я решил составить по возможности наиболее полный реестр евангельских сцен (как это сделал на материале росписей важнейших коптских обителей К. Вальтер<sup>5</sup>). Материал я представлю в исторической последовательности событий и по возможности памятники рассмотрю в хронологическом порядке<sup>6</sup>. В заключение выскажу

<sup>3</sup> *Du Bourguet P.* Avenir de l'études des tissus coptes // *The Future of Coptic Studies*. Leiden. 1978. P. 223; *Weitzmann K.* Introduction // *Gesta*. 1979. Vol. XVIII / 1. P. 4.

<sup>4</sup> *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. Vol. III. Coptic Period. London. 1922; *Махир Мухаммад, Хашмет Х. Джирджис*. Ткани Коптского музея. Новый флигель. II Отдел: ткани. Каир, 1957. С. 69–86 (VI – История христианской религии и ее влияние на изобразительный репертуар коптских тканей) (на араб. яз.); *Abdel-Malek L.H.* Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. Boston University Graduate School. Ph. D. Ann Arbor. 1980. P. 161–191 (Ch. VI: Scenes from the Life of Christ); *Rutschowskaya M.-H.* Le vêtement de la période copte // *Tissu & vêtement. 5000 ans de savoir-faire*. Guiry-en-Vexin, 1986. P. 88; *idem.* Tissus coptes. Paris, 1990. P. 124–146 (Ch. «Iconographie chrétienne»); *idem.* L'Égypte, la trame de l'Histoire. Textiles pharaoniques, coptes et islamiques. Paris, 2002. P. 90–94 (Ch. «L'iconographie chrétienne sur les tissus coptes»); *Du Bourguet P.* Christian Subjects in Coptic Art // *CE*. T. 2. 1991. P. 527–536 (отмечено только шесть сюжетов!); *Bourgon-Amir Y.* Les tapisseries coptes du Musée Historique des tissus, Lyon. Montpellier. 1993. P. 44–50 (3. Scenes bibliques et chrétiennes). См. также: *Bonnand F.* Iconographie chrétienne dans les tissus coptes (доклад на IV Международном коптологическом конгрессе в Лувен ла Нев в сентябре 1988 г. См.: *MC*. 1988. № 13. P. 44).

<sup>5</sup> *Walters C.* Monastic Archaeology in Egypt. Warminster, 1974. P. 131–133.

<sup>6</sup> Следует подчеркнуть, что проблема датировок коптских памятников (в первую очередь тканей) до сих пор научно не разработана. Поэтому одни и те же произведения разными специалистами в ряде случаев датируются по-разному. Порою расхождения достигают нескольких столетий.

свои соображения о сравнительной малочисленности тканей с изображениями евангельских сцен.

Дело это непростое. Дошедшие до нас памятники насчитывают 1500–1000 лет, сохранность подавляющего большинства из них оставляет желать лучшего, создававшие их мастера в силу ряда объективных и субъективных причин далеко не всегда следовали каноническим установкам в трактовке того или иного сюжета или персонажа. Осложняло дело и отсутствие на подавляющем большинстве памятников пояснительных надписей<sup>7</sup>. В силу этих причин в целом ряде случаев идентификация сцен и отдельных героев на тканях сопряжена с большими трудностями. Отсюда (как мы не раз убедимся) нередко сюжеты и персонажи определены с большой долей сомнения или попросту неверно<sup>8</sup>.

На этих страницах я сознательно не буду вступать со своими предшественниками в полемику по поводу предлагаемых ими определений сюжетов и персонажей на тканях и их датировок, а буду приводить свои идентификации и датировки. Ни в коей мере не считая свои соображения безупречными, заранее благодарю всякого, кто отметит мои просчеты.

Литературной базой для представленного в данной работе изобразительного материала послужили четыре канонических Евангелия и излюбленные коптами апокрифические произведения. Красной нитью в них проходят важнейшие события 33-летней земной жизни Искупителя и Спасителя рода человеческого – Иисуса Христа: приход Его в мир (рождение Его от Приснодевы и Святого Духа), принятие Его Богоизбранным народом (в лице пастухов-иудеев) и языческим миром (в лице трех волхвов), бегство святого семейства

<sup>7</sup> Вышитые надписи на тканях представляют в подавляющем большинстве случаев, вероятно, по неграмотности ткачей, буквообразные значки (*Gaselee S. Lettered Egyptian Textiles in the Victoria and Albert Museum // Archaeology. 1924. Vol. XXXIII. P. 80–81*).

<sup>8</sup> Ошибочные или сомнительные суждения в вопросах идентификации сюжетов и персонажей, как и в вопросах датировок, связаны с рядом причин объективного и субъективного характера. К первому можно отнести в большинстве своем крохотные размеры изображений, выполненных к тому же в очень условных техниках ткачества, на реализации которых сказывался ряд факторов: состояние ткацких станков, характер нитей (материал, крутка), состав красителей, используемые мастерами образцы, так называемые «картон» – рисунки на папирусах – и т. п. Ко второму я отношу выучку ткачей, знание (или смутное представление) ими особенностей выполняемого изображения, точное следование образцам или самостоятельное иконографическое и композиционное решение сцен и образов. Следует учитывать и уровень квалификации специалистов, бравшихся за изучение коптских тканей. Далеко не все они обладали достаточной подготовкой в вопросах богословия и знали христианскую иконографию. Похоже, не все из них разбирались и в специфике древнего ткачества (сохранявшего особенности, присущие раннехристианскому искусству в целом, но и отложившего на него только ему свойственный отпечаток, диктуемый в первую очередь самим материалом).

в Египет от умыслившего расправиться с Сыном Божиим Ирода, крещение Иоанном Предтечей в водах Иордана Иисуса, положившее начало Его общественному служению (призвание учеников, проповеди, чудеса, исцеления), Тайная вечеря, Голгофская катастрофа и венец пребывания Спасителя среди потомков Адама – Воскресение.

Целый ряд перечисленных эпизодов коптские ткачи запечатали на своих изделиях: повседневных одеждах мирян (туники, плащи), одеяниях священнослужителей, церковных и бытовых завесах. Большинство привлекаемых памятников выполнено в гобеленовой технике, есть вышивки и шелка, на ряде образцов изображения выполнены в технике резерважа, встречаются ткани, расписанные красками, немало вещей, исполненных в петельчатой технике.

Прежде чем перейти к рассмотрению тканей со сценами богородично-христологического цикла, уместно обратиться к событиям, предшествовавшим воплощению Бога Сына.

Начну с группы исполненных в гобеленовой технике тканей VIII–IX вв. с изображениями стоящих друг против друга двух человеческих фигур, каждая из которых обращается к другой, протянув руку<sup>9</sup>. Одни специалисты видели в этих изображениях популярный в коптском искусстве сюжет с Аполлоном и Дафной, другие – Давида и Голиафа, третьи – Благовещение Деве Марии. Мне представляется, что это изображение сцены Благовещения матери Девы – Анне. Полагаю, что есть основания на ткани того же времени из Берлинского музея (инв. № 4604) видеть Благовещение ангела о рождении дочери мужу Анны Иоакиму<sup>10</sup>. Оба эпизода заимствованы из апокрифического сочинения «История Иакова о рождении Марии», созданного около 200 г., как полагают, в Египте (позднее оно получило название «Протоевангелие Иакова»)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Будапешт, музей прикладных искусств (инв. № IM 82. 158. 1 – *Kiss Á.* The Late-Antiquity Textile Collection of the Museum of Industrial Arts // AUSB. 1980. № 8. № 54 a; *Török L.* Coptic Antiquities II. Textiles. Roma. 1993. P. 52–53. Cat. T. 94. Pl. LIII); Гаага, Городской музей (инв. № OW 62 – 193 – *Lopes Cardozo A. C.* Zijderveld. Koptische weefsels. Haags Gemeentemuseum. Haags, 1982. P. 64. № 79); Париж, Лувр (инв. № X 4749, AC 1825, X 4862 – *Du Bourguet P.* Musée nationale du Louvre. Catalogue des étoffes coptes. I. Paris. 1964. P. 361); Риггисберг, Фонд Аберга (инв. № 1388 – *Stauffer A.* Spätantike und koptische Wirkereien. Untersuchungen zur ikonographischen Tradition in spätantiken und frühmittelalterlichen Textilwerkstätten. Bern, Berlin etc., 1991. S. 145–147. Kat. 67a. Taf. 35).

<sup>10</sup> Берлин, Собрание скульптуры и Музей византийского искусства (инв. № 4604 – *Wulff O., Volbach W. F.* Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen Grabfunden in den Staatlichen Museen. Berlin, 1926. S. 84. № 4604. Taf. 112).

<sup>11</sup> *Каковкин А. Я.* Коптские ткани со сценой из «Протоевангелия Иакова» // Византия и Христианский Восток. Научная конференция памяти А. В. Банк. Тезисы докладов. СПб., 1999. С. 25–28.

В литературе фигурирует фрагментированная ткань VIII–IX вв. из Музея Алларда Пирсона (инв. № АРМ 6089) в Амстердаме, на которой в гобеленовой технике изображены три человеческие фигуры в медальоне. По мнению Г. Юррианс-Хелле, здесь представлена сцена «Введение во храм Пресвятой Богородицы»<sup>12</sup>. У меня нет сомнений, что здесь перед нами широко распространенный на тканях библейский сюжет из цикла, связанного с царем-пророком Давидом, – «Представление Давида Саулу»<sup>13</sup>.

А. Штауффер на фрагментированной многокрасочной вертикальной полосе VIII–IX вв. из частного собрания М. Бувье видит сцены из жития Иоанна Предтечи<sup>14</sup>.

В последние два десятилетия прошлого века Фонд Абега в Риггисберге (близ Берна) пополнился несколькими очень интересными образцами коптских тканей. В их числе были и три фрагмента шелков с фигурными изображениями и греческими пояснительными надписями. При кропотливой реставрации фрагменты соединили, в результате чего, несмотря на утраты, выявилось несколько сцен из жизни Богоматери. Этот памятник V в. (инв. № 3100 b) вошел в научный оборот под названием «шелк Девы» или «шелк Марии»<sup>15</sup>. Я полагаю, что

<sup>12</sup> *Jurrianns-Helle G.* Elke dag een draadje... Het conserveren van Koptische weefsels // *Mededelingenblad* № 52–1991 (Vereniging van Vrienden van het Allard Pierson Museum, Amsterdam). P. 3. Afb. 5; *idem.* Kopten. Christelijke cultuur in Egypte. Amsterdam, 1998. P. 37. № 27; *Brijder H., Jurrianns-Helle G.* A Guide of the Allard Pierson Museum. Amsterdam, 2002. P. 70. Fig. 60.

<sup>13</sup> *Каковкин А. Я.* Коптская ткань из музея Алларда Пирсона в Амстердаме // ЭЧ памяти Б. Б. Пиотровского. Тезисы докладов. СПб., 2001. С. 30–33.

<sup>14</sup> *Stauffer A.* Textiles d' Egypte de la collection Bouvier. Antiquité tardive, période copte, premiers temps de l' Islam. Bern, 1991. P. 182–183. № 85.

<sup>15</sup> Этот уникальный памятник вызвал поток литературы, авторы детально описывали его, предлагали свои реконструкции его первоначального вида, обсуждали место и время его изготовления. Укажу основные исследования: *Flury-Lemberg M.* Textile Conservation and Research. A Documentation of the Textile Department on the Occasion of the twentieth Anniversary of the Abegg Fondation // *Schriften der Abegg-Stiftung* 7. Bern, 1988. P. 367–369, 381–383. Fig. 785, 787–792; *Willers von D.* Dionysos und Christus – ein archäologisches Zeugnis zur “Konfession-sangehörigkeit” des Nonnos // *Museum Helveticum*. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft. 49. Jahrgang. Basel, 1992. S. 148. Abb. 2; *Kötzsche L.* Die Marienseide der Abegg-Stiftung // *RB* 1. 1993. S. 183–194; *Иерусалимская А. А.* К сложению репертуара раннего шелкоткачества Византии (об одной группе шелковых тканей) // *Византия и Ближний Восток* (памяти А. В. Банк). Сб. науч. тр. СПб., 1994. С. 30–32. Рис. 4 – авторская реконструкция на базе публикации М. Флури-Лемберг. Такую же реконструкцию ранее по времени предложил D. von Willers (см.: *ΕΓΝΑΤΙΑ*, 3. 1991–92. Фессалоники. 1994. С. 165, рис. 3; на греч. яз); *Schrenk S.* Spätromisch-frühislamische Textilien aus Ägypten // *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*. Einführung in der koptische Kultur. Wiesbaden, 1998. S. 349–350. Abb. 17; *McNally S.* Syncretism in Panopolis? The evidence of the “Mary Silk” in the Abegg Stiftung // *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Piside*. Lyon, Paris, 2002. P. 145–164.



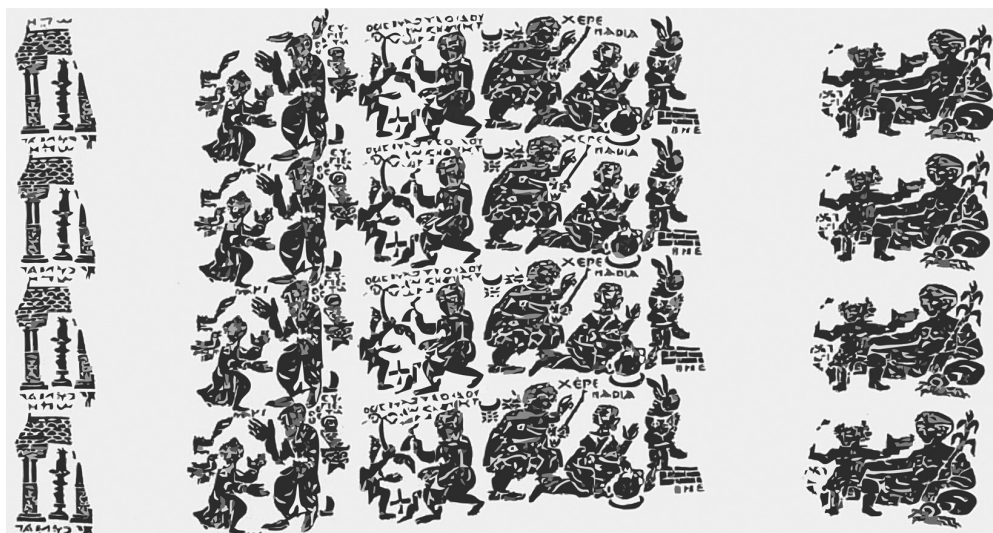


Рис 1. «Шелк Марии». V в. Риггисберг, Фонд Абега (инв. № 3100 b)

цикл сцен в нем открывается «Введением Девы в дом Иосифа Обручника»<sup>16</sup>. Затем следуют: уход Иосифа из дома плотничать<sup>17</sup>, Благовещение Марии у источника<sup>18</sup>, Рождество Христово, омовение младенца Христа. Замыкается этот интересный по подбору цикл архитектурным сооружением, названным в надписи «Синагогой».

Сцена «Благовещение Марии» нашла широкое распространение в памятниках коптского ткачества разнообразного технического исполнения. Вы-

<sup>16</sup> А. А. Иерусалимская (*Иерусалимская А. А.* К сложению репертуара раннего шелкоткачества Византии (об одной группе шелковых тканей)... С. 30–31) называет эту сцену «Введение Марии во храм». Такое предположение маловероятно, поскольку праздник Введения был установлен едва ли ранее VII в. (напомню, что шелк большинство специалистов относят к V столетию; есть сторонники его датировки и IV в.), а значит, его фиксация в художественных памятниках была и того позднее (О великих Господских и Богородичных праздниках. Киев. 1835. С. 100–101; Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Том первый. XI – начало XVI в. М., 1963. С. 162).

<sup>17</sup> М. Флури-Лемберг (*Flury-Lemberg M.* Textile Conservation and Research. P. 382) видела в этой сцене Выбор Иосифа (в качестве мужа-опекуна Марии). А. А. Иерусалимская (Указ. соч. С. 31) называла ее «Благовестие Иосифу (извещение о том, что он должен взять в дом Марию)».

<sup>18</sup> По непонятным для меня причинам А. А. Иерусалимская (Указ. соч. С. 31) считает, что здесь представлено «Испытание Марии водой». Имеется в виду апокрифический эпизод испытания водою обличения. Тогда, судя по известным памятникам с этой сценой, в ней должны были участвовать первосвященник и Иосиф, о присутствии в ней архангела не упоминает ни один источник.

шивка шелком по льну V–VI вв. в Музее Виктории и Альберта (№ 814–1903) представляет сцену традиционного типа: к стоящей Деве справа приближается архангел Гавриил с поднятой правой рукой<sup>19</sup>. В этом же музее хранится ткань того же времени с выполненной в технике резерважа той же сценой (№ 723–1897), но решенной оригинально: перед сидящей слева Марией стоит высокая плетеная корзина с пурпуром, Гавриил удаляется вправо от Девы, повернув к ней голову<sup>20</sup>. Заимствованная из апокрифа сцена Благовещения у колодца представлена на упомянутом «шелке Марии»: слева к наклонившейся к источнику Деве с кувшином в руке порывисто приближается небесный вестник<sup>21</sup>. Р. Форрер на паллиуме VIII в. из своего собрания среди девяти сцен и отдельных персонажей в «клеиме» с изображением в рост ангела усмотрел в нем Гавриила, благовествующего Марии<sup>22</sup>. В музее Виктории и Альберта (инв. № 278–1891) хранится гобеленовая ткань-полоса, изданная А. Ф. Кендриком. Публикатор памятника полагал (не без доли сомнения), что на ней представлены: в центре, в медальоне – сидящий Христос, а по сторонам, в двух регистрах – Благовещение, поклоняющиеся волхвы и чудо на брачном пиру в Кане Галилейской<sup>23</sup>.

Следующий по времени эпизод, связанный с Девой, – ее встреча с матерью Иоанна Предтечи – праведной Елизаветой (так называемое «Целование») также нашел отражение в коптском искусстве; особенно много этих изображений в ткачестве. Эта сцена представлена рядом с Благовещением на упоминавшейся вышивке из музея Виктории и Альберта (№ 814–1903)<sup>24</sup> и, по свидетельству М.-Э. Рутшовской, на выполненном в той же технике клаве, хранящемся в музее Клюни в Париже<sup>25</sup>. Сохранилось несколько тканых

<sup>19</sup> *Lethaby W. R.* Dyed Linens in the South Kensington Museum // *AJA*. 1913. Vol. XVII. P. 570; *Leix A.* Die spätantiken und frühchristlichen Textilien Ägyptens // *Ciba-Rundschau*. Basel. Sept. 1942. № 56. S. 2048 (Abb.), 2050; *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 57. № 777. Pl. XVIII; *Rutschowskaya M.-H.* Le vêtement de la période copte. P. 132, 133 (цв. ил.).

<sup>20</sup> *Kendrick A.F.* Op. cit. P. 64–65. № 785. Pl. XIX; *Illgen V.* Zweifarbige reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit grossfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten. Mainz, 1968. S. 23–26. Taf. 12; *Schrenk S.* *Schrenk S.* Spätromisch-frühislamische Textilien aus Ägypten. S. 359. Abb. 16.

<sup>21</sup> См. сн. 15.

<sup>22</sup> *Forrer R.* Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. Strassburg i/E. 1893. S. 8. Taf. XVI, 1. Ткани из собрания Р. Форрера разошлись по ряду европейских музеев (большая их часть попала в Берлинские музеи). Во всех своих публикациях он воспроизводил ткани в прорисовках, далеко не всегда соответствовавших их образному строю и состоянию сохранности. Это обстоятельство нередко ставит в тупик исследователей при обнаружении схожих тканей в других музеях: не из собрания ли Р. Форрера они? Обращаю внимание, что во всех ссылках на работу Р. Форрера, ткани, представленные на таблице XVI (1–9), украшают один паллиум, т. е. принадлежат одному, на мой взгляд, довольно позднему по времени памятнику.

<sup>23</sup> *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 37–38. № 712. Pl. XIV.

<sup>24</sup> См. сн. 19.

<sup>25</sup> *Rutschowskaya M.-H.* Le vêtement de la période copte. P. 129.



Рис 2. Ангел. Ткань.  
Гобеленовая техника.  
V в. (ГЭ, инв. № ДВ 11544)

вставок-медальонов VI–VII вв., на которых представлена эта встреча: в быв. собрании Р. Форрера<sup>26</sup>, в музее Виктории и Альберта (№ 1283–1888)<sup>27</sup>, в афинском Музее прикладного искусства (инв. № 752)<sup>28</sup>, два одинаковых медальона со сценой Встречи имеются на одном куске ткани из Королевского музея искусства и истории (Тх. 318) в Брюсселе<sup>29</sup>. В бостонском музее изобразительных искусств (инв. № 01. 5854 b) хранится гобеленовая вставка с тремя медальонами, в каждом из которых повторена одна и та же сцена «Встреча Марии с Елизаветой»<sup>30</sup>. Эта композиция выткана среди сцен на клаве VII–VIII вв. из Эрмитажа

(инв. № 11178)<sup>31</sup>.

Популярно у коптских ткачей было Рождество Христово, трактовавшееся в

<sup>26</sup> Forrer R. Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. S. 8. Taf. XVI, 22.

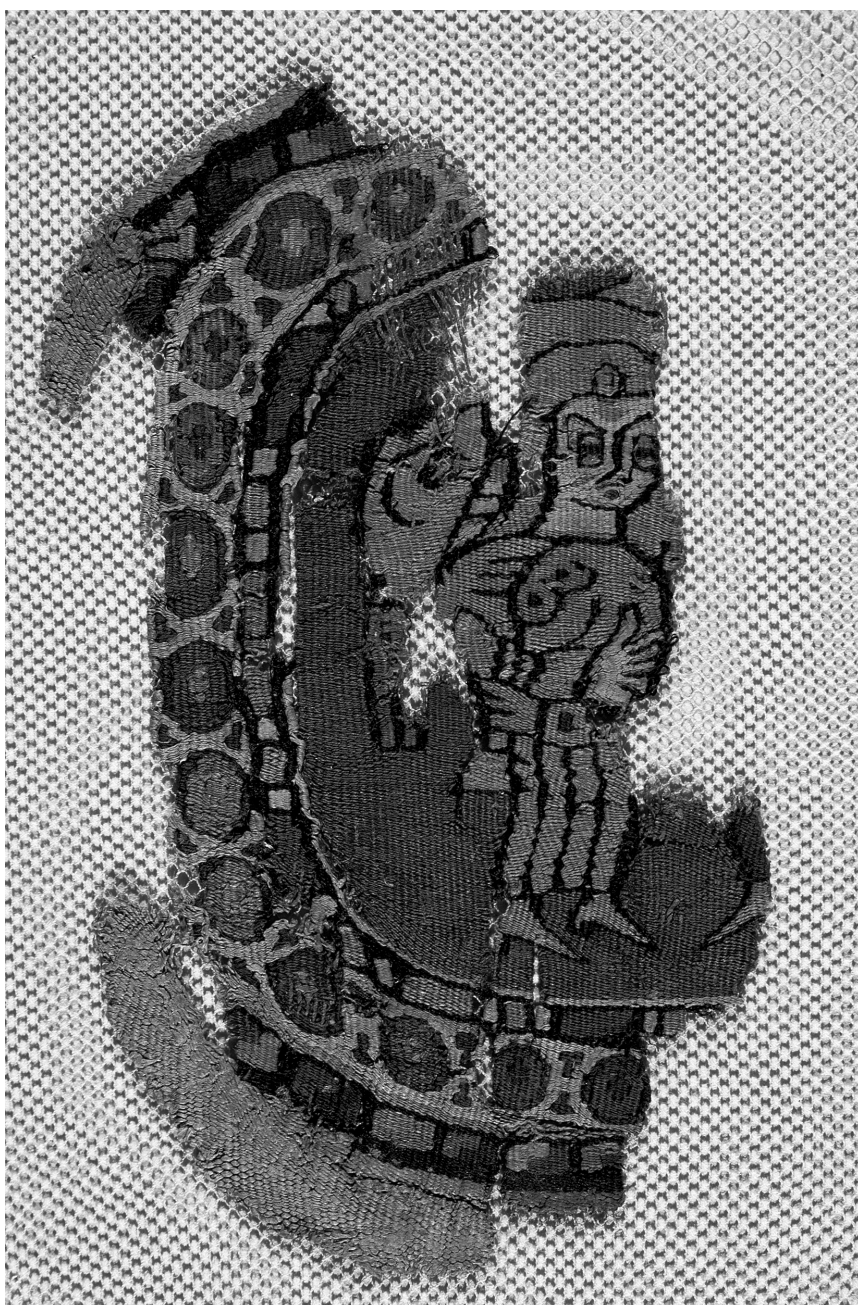
<sup>27</sup> Kendrick A.F. Op. cit. P. 38. № 715. Pl. XV.

<sup>28</sup> Апостолаки А. Коптские ткани из Афинского музея прикладных искусств. Афины, 1932. С. 150–151. Ил. 118 (греч.).

<sup>29</sup> Errera I. Collection d'anciennes étoffes égyptiennes. Bruxelles, 1916. P. 136. № 308 (без идентификации); Lafontaine-Dosogne J. Textiles coptes. Bruxelles. 1988. P. 95. № 74 (сцену называет «Благовещением»).

<sup>30</sup> Abdel-Malek L.H. Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 277. № 62. Cat. № 58.

<sup>31</sup> Быстрикова М. Г. Коптская ткань VI–VIII вв. // СГЭ. 1984. [Вып.] 49. С. 58–60; Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан. Каталог выставки. СПб., 1998. С. 142. № 177; Каковкин А. Я. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа: Каталог. СПб., 2004. С. 99. № 212.



*Рис 3. Ангел (возможно, архангел Гавриил из «Благовещения»).*  
*Ткань. Гобеленовая техника. VII в. (ГЭ, инв. № ДВ 12930).*

разных вариантах. Л. дель Франчия выделила три основных варианта трактовки этой сцены, продемонстрировав это на нескольких образцах<sup>32</sup>. К этим памят-

<sup>32</sup> *Del Francia L.* Le thème de la Nativité dans les tissus coptes à propos d'un exemplaire inédit // Acts First International Congress of Egyptology, Cairo, oct. 2–10. 1976 / Ed. By W.-F. Reineke. Berlin, 1979. P. 221–224 (клав из музея Палаццо в Венеции, инв. № 5873, в Риме – Taf. XIII, 1, 2); клав из Кастелло Сфорцеско, собрание прикладных искусств, инв. № 44, в Милане – Taf. XIV, 3); медальон из Берлинского музея, инв. № 17 528 – Taf. XIV, 4; по-моему, здесь изображена сцена Омовения младенца Христа, см. сн. 39); ткань с исполненной в технике резерважа сценой Рождества Христова из музея Виктории и Альберта, инв. № 1103–1900 – Taf. XV, 6); вышивка из Лувра, инв. № E 13 945, в Париже – Taf. XVI, 7). Здесь же упомянуты (без воспроизведений) ткани со сценой Рождества из музея Ритберга, инв. № RÄg 520, в Цюрихе – *Peter I.* Textilien aus Ägypten in Museum Rietberg Zürich. Zürich, 1976. S. 92. № 104 (клав слева); музея прикладных искусств, инв. № 1375, 1380, в Афинах – *Апостолаки А.* Коптские ткани из Афинского музея прикладных искусств. С. 158. Ил. 25; Археологического музея, инв. 9706, во Флоренции – *Guerrini L.* Le stoffe copte del Museo Archeologico di Firenze (Antica Collezione). Roma, 1957. P. 87–88. № 105. Pl. XXXVII. К такого рода памятникам, указанным в статье Л. Дель-Франчия, могу добавить клав из собрания Эрмитажа (инв. № 9351) – *Каковкин А.* Фрагменты двух коптских тканей VIII–IX веков: ткань с изображением Геракла; ткань с изображением Рождества // СГЭ. 2009. [Вып.] 67. С. 38–41; то же: *Kakovkin A.* Fragments of two Coptic Textiles from 8<sup>th</sup> – 9<sup>th</sup> Centuries: Fragment with Herakles; Fragment with the Nativity // RSHM. LXVII. SPb., 2010. P. 37–38. Отмечу нетрадиционное решение сцены на фрагментированном льняном полотне из лондонского музея: изображенный в профиль архангел, судя по жесту протянутой правой руки, обращается к лежащей и обернувшейся к нему Марии (см.: *Strzygowski J.* Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst. Leipzig., 1901. S. 105; *Dalton O. M.* Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East. London, 1901. P. 169; *idem.* Byzantine Art and Archaeology. Oxford, 1911. P. 582. Fig. 366; *Lethaby W. R.* Dyed Linens in the South Kensington Museum. P. 570; *Leclercq H.* Joseph // DACL. T. I (1). Cols. 1063–1064. Fig. 7508–7509; *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 65. № 786. Pl. XIX; *Peirce H., Tyler R.* L'art byzantin. Paris, 1932. T. I. Pl. 103; *Koptische Kunst.* Christentum am Nil. Essen, Villa Hugel. Essen. 1963. № 354; *Illgen V.* Zweifarbig reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit grossfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten. S. 18–22. Taf. 11; Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, Nov. 19, 1977, through Feb. 12, 1978. New York, 1979. P. 435–436. № 392; *Rutschowskaya M.-H.* Le vêtement de la période copte. P. 132–133. На луврской вышивке VI–VII вв. представлен развернутый вариант сцены: в ней, помимо Рождества, сверху видны остатки композиции с благовествующим пастухам ангелом, а внизу просматриваются головы волхвов. См.: *De Grüneisen W.* Art chrétien primitif du Haut et du Bas Moyen-Age. Les arts somptuaires. Paris, 1930. P. 70. № 385. Pl. XIX; *Du Bourguet P.* Musée nationale du Louvre. Catalogue des étoffes coptes. P. 212–213 (E 67), инв. № X 4855; *d'Andria F.* Su alcuni tessuti copti dei Musei d'arte applicata del Castello Sforzesco // Notizie dal Chiostro del Manastero Maggiore Rassegna di studi del Civico Museo Archeologico e del Civico Gabinetto Numismatico di Milano. Anno 1968 – Fasc. I–II. P. 92. Fig. 8; *Rutschowskaya M.-H.* Op. cit. P. 87. Fig. 6; *Idid.* P. 129, 132

никам я могу добавить еще несколько. Ранний из них – упоминавшийся «Шелк Марии» из Риггисберга<sup>33</sup>. Сокращенный вариант сцены представлен на горизонтальной полосе VII в. из музея Метрополитен (инв. № 90.5.11)<sup>34</sup>. Оригинально решена эта сцена на вертикальных нагрудных полосах – клавах, хранящихся в нескольких музеях. В таких памятниках ткачи были вынуждены сокращать до минимума участников сцены и размещать их по вертикали<sup>35</sup>. Й. Стржиговский упоминал, ссылаясь на сообщение Брюгша Бея, что ткань со сценой «Рождества» хранится в Каирском музее<sup>36</sup> (вероятно, сейчас она находится в Коптском музее). На фрагментированном медальоне VII–VIII вв. из музея имени Ф. Дери в Дебрецине стоящую фигуру с нимбом З. Кадар принял, как я думаю, без каких бы то ни было оснований за сидящую рядом с Младенцем Марию в сцене «Рождество Христово»<sup>37</sup>.

Омовение младенца Христа, обычно являвшееся составным компонентом композиции «Рождество Христово» и одновременно нередко знаменовавшее собою крещение<sup>38</sup>, у коптов зачастую выделялось в самостоятельную, заключавшуюся в медальон сцену. Такие медальоны хранятся в Берлинском музее (инв. № 17 528)<sup>39</sup>, в Музее прикладных искусств в Афинах (инв. № 1380)<sup>40</sup>, в Музее изобразительных искусств города Бостона<sup>41</sup> и в Эрмитаже

<sup>33</sup> См. сн. 15.

<sup>34</sup> *Kadžutani H.* Коптские фрагменты (по-япон.) // *Textile Art*. 13. Early Autumn – 1981. С. 38. № 49.

<sup>35</sup> *Forrer R.* Die Gräber und Textilfunde von Achmim-Panopolis. Strassburg. 1891. S. 8. Taf. XVII, 8; *Smith E. B.* Early Christian Iconography. Princeton. 1918. P. 51. Fig. 41; *Wulff O., Volbach W.F.* Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen. S. 92–93. № 17 528. Taf. 101; *Abdel-Malek L.H.* Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 278. Fig. 74 (Cat. № 60; *Каковкин А.* Фрагменты двух коптских тканей VIII–IX вв.: ткань с изображением Геракла; ткань с изображением Рождества // СГЭ [Вып.] LXVII. СПб. 2009, С. 38–41; *Kakovkin A.* Fragments of two Coptic Textiles from the 8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> Centuries: Fragment with Herakles; Fragment with the Nativity // RSHM. LXVII. Saint Petersburg, 2010. P. 37–38.

<sup>36</sup> *Strzygowski J.* Orient oder Rom... S. 105.

<sup>37</sup> *Kádár Z.* Kopt Textilek a Debreceni Déri Muzeumban // *Különnyomat a Déri Múzeum 1948–1956*. Debrecen, 1957. Old. 96–97. Tábl. B.

<sup>38</sup> *Nordhagen P. J.* The Origin of the Washing of the Child in the Nativity Scene // *BZ*. 1961. Bd. 54. P. 332–337; *Lafontaine-Dosogne J.* Les représentations de la Nativité du Christ dans l'art de l'Orient Chrétien // *Miscellanea Codicologica F. Masai Dacata*. Gand, 1979. P. 20. Pl. 5 b.

<sup>39</sup> *Wulff O., Volbach W.F.* Op. cit. S. 92. № 17528. Taf. 101 (как и Л. Дель Франчия, «Омовение» приняли за «Рождество»). А. Ф. Кендрик, по-моему, ошибался, предполагая, что на фрагментированной вышивке IX в. из музея Виктории и Альберта (инв. № 125–1891) (Op. cit. P. 59. № 782. Pl. XVII) представлены поклоняющиеся Христу пастухи.

<sup>40</sup> *Апостолаки А.* Коптские ткани из Афинского музея прикладных искусств. С. 150. Ил. 117 (ошибалась, называя сцену «Рождеством Христовым»).

<sup>41</sup> *Abdel-Malek L.H.* Op. cit. P. 279. Fig. 65 (Cat. № 61).

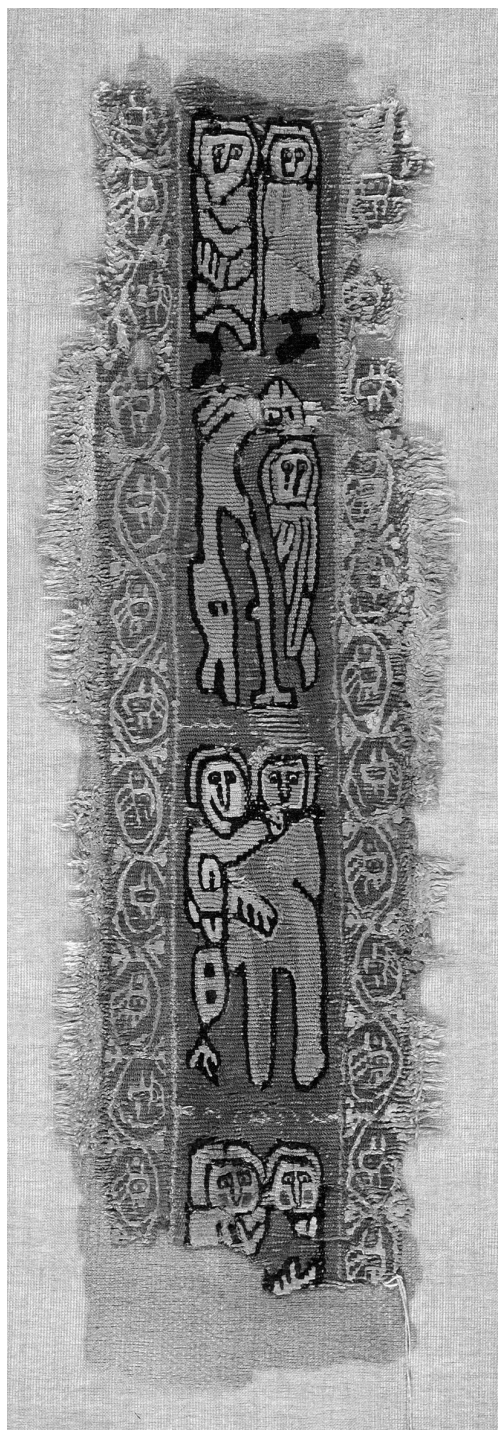
Рис 4. Рождество Христово.  
Ткань. Гобеленовая техника.  
VIII–IX вв.  
(ГЭ, инв. № ДВ 9351)

(инв. ДВ № 11177)<sup>42</sup>. В Музее истории природы в Чикаго хранится туника (инв. № 173758), украшенная гобеленовыми вставками, среди них – два медальона, аналогичных берлинскому и петербургскому<sup>43</sup>. Схожее иконографическое решение сцены представлено и на «Шелке Марии»<sup>44</sup>. Сокращенный вариант композиции – с младенцем Христом в купели – видим на одном из пяти хранящихся в Музее Метрополитен

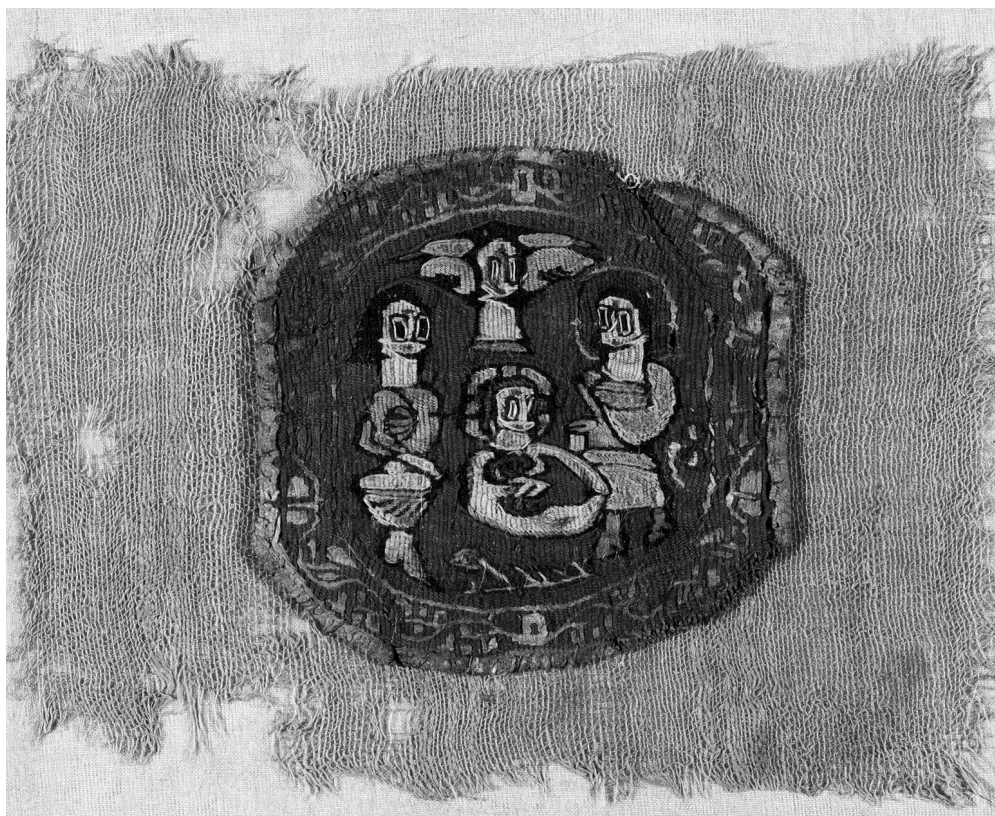
<sup>42</sup> Быстрикова М. Г. Коптская ткань второй половины VII–VIII вв. со сценой прославления Марии // СГЭ. 1978. [Вып.] 43. С. 44–46 (интерпретация сюжета неверная). Этот медальон с опубликованным М. Г. Быстриковой клавом (сн. 31), наверняка, украшал одну тунику, схожую с туникой, изданной Г. Магвайером (см. сн. 43); странно, что и клав и медальон М. Г. Быстрикова датировала разным временем. Lafontaine-Dosogne J. Les représentations... P. 20. Pl. 5 b; Христиане на Востоке... С. 142. № 178; Каковкин А. Я. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. С. 99. № 211. Табл. V.

<sup>43</sup> Maguire H. Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic Textile Designs in the Early Byzantine period // DOP. 1990. № 44. P. 220. Fig. 25, 26; *idem*. Magic and the Christian Image // Byzantine Magic. Washington, D. C., 1995. P. 59. Fig. 16, 18, 19 (автор ошибается считая, что в медальонах изображено «Крещение Иисуса Христа»).

<sup>44</sup> См. сн. 15.







*Рис 5. Омовение младенца Христа.  
Ткань. Гобеленовая техника. VII-VIII вв.  
(ГЭ, инв. № ДВ 11177)*

в Нью-Йорке фрагментов, составляющих единый ансамбль – горизонтальную полосу (инв. № 90.5.11)<sup>45</sup>. Многочисленность изображений этого сюжета в коптском искусстве (в ткачестве в первую очередь) служит подтверждением его популярности в коптской среде<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Каджитани Н. Коптские фрагменты. Р. 35. № 45.

<sup>46</sup> Примером тому является известняковая плита из Эдфу в собрании Коптского музея, датировка которой колеблется от VI в. до XII в. (Munier H. Une scène de la Nativité sur un bas-relief copte // ASAE. 1924. P. 128–132. Pl. XXIV; Cramer M. Eine koptische Reliefdarstellung und ihre byzantinischen Parallelen // Akten des 24. Internationalen Orientalistenkongresse, München 28. 8. – 4. 9. 1957. Wiesbaden, 1959. S. 234–237. Taf. XI; Wessel K. Koptische Kunst... 1963. Abb. 92; Goodenough E. R. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. New York, 1964. Vol. XI. P. 209–210. Fig. 200).



Поклонение волхвов коптские ткачи, за редким исключением<sup>47</sup>, обычно трактовали как самостоятельную сцену<sup>48</sup>. В таком виде представлена она на ткани из бывшего собрания Р. Форрера<sup>49</sup>.

На льняном полотне V в. из Музея искусств (инв. № 51.400) в Кливленде в технике резерважа выполнены ветхо- и новозаветные сюжеты<sup>50</sup>. В полном согласии с канонами христианского искусства ранней поры, ранние по времени события (ветхозаветные) изображены в нижней части полотна, в верхней – более поздние, в данном случае – поклонение волхвов. Сцена напоминает изображения на саркофагах: к сидящей с Божественным младенцем Марии подходят цепочкой, один за другим волхвы с дарами<sup>51</sup>.

Схожее решение Поклонения волхвов (только в зеркальном варианте) представлено на не раз упоминавшейся полосе из Музея Метрополитен (инв. № 90.5.11)<sup>52</sup>. По-моему, от композиции с этим сюжетом сохранилось изображение сидящей с младенцем Христом в левой части фрагментированной gobеленовой полосы VI–VII вв. из музея Виктории и Альберта (инв. № 2074–1990)<sup>53</sup>. На поздней вышивке в виде вертикальной полосы того же музея (инв. № 175–1891) А. Ф. Кендрик видел остатки сцены с поклоняющимися Божественному младенцу волхвами<sup>54</sup>. Поклоняющихся волхвов этот автор усматривал и во фрагментированном медальоне-вышивке с сохранившимися четырьмя фигурами стоящих молодых мужчин с нимбами (инв. № 124–1891)<sup>55</sup>. Нестандартно решен этот сюжет на клавях: ткачам пришлось разобщить участников события, разместив их по вертикали (вверху – сидящая Дева с младенцем Христом, под нею – один под другим три волхва). Такие памятни-

<sup>47</sup> См. упоминавшуюся луврскую вышивку (сн. 32) и тканую полосу из музея Метрополитен (сн. 34).

<sup>48</sup> Этот факт указывает на следование мастеров ранним образцам, поскольку «Поклонение волхвов в древнейших изображениях не соединялось с Рождеством Христовым, а представляло отдельный сюжет» (*Барсов Е.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 6-е десятилетие. Ч. ССXLII. Декабрь. 1885. СПб., 1885. С. 110).

<sup>49</sup> *Forrer R.* Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. S. 26. Pl. XVII, 8.

<sup>50</sup> *Shepherd D. G.* An Egyptian Textile from the Early Christian Period // BCMA. 1952. 39. P. 66–68, ill.; *Illgen V.* Zweifarbig reservetechisch eingefärbte Leinenstoffe mit grossfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten. S. 49–51. Taf. 17; *Age of Spirituality...* P. 433–434. № 390; *Каджитани Н.* Указ. соч. P. 35. № 45. Соседство ветхо- и новозаветных сюжетов на одном памятнике призвано подчеркивать их родственность, символическую и богословско-догматическую преемственность евангельских событий и героев от ветхозаветных.

<sup>51</sup> *Age of Spirituality...* P. 418–419, № 375; fig. 53, 56, 57 и др.

<sup>52</sup> *Каджитани Н.* Коптские фрагменты. P. 39. № 49.

<sup>53</sup> *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 25. № 671. Pl. XII.

<sup>54</sup> *Ibid* P. 59. № 782. Pl. XVII.

<sup>55</sup> *Ibid*. № 781. Pl. XVII (моложавый вид всех персонажей и отсутствие в их руках даров заставляет усомниться в верности предположения автора).

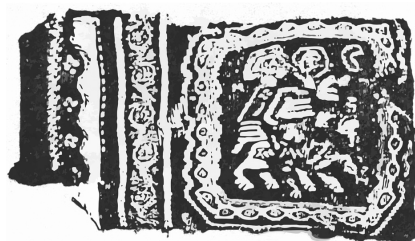


Рис 6. Бегство святого семейства в Египет.  
Ткань. Гобеленовая техника. VII в.  
Берлин, Скульптурное собрание и Музей  
византийского искусства (инв. № 4663)

ки VII–VIII вв. хранятся в нескольких музеях: берлинском (инв. № 4584, 4677, 17 530)<sup>56</sup>, в музее Мартина фон Вагнера (инв. № Н 378, Н 3260) в Вюрцбурге<sup>57</sup> и др. В музее Вюрцбурга хранится и медальон того же времени со сценой поклонения волхвов (инв. № Н 374), из-за отсутствия места персонажи здесь перекомпонованы<sup>58</sup>; несколько таких медальонов хранится в Британском музее (инв. № 1901–3–14)<sup>59</sup>. Схожий медальон имеется в Бостонском музее<sup>60</sup>. В более стилизованном варианте эту композицию видим на медальоне из анонимного частного собрания в Париже, изданного Ф. Фольбахом<sup>61</sup>.

А. Ф. Кендрик считал, что на фрагментированной вышивке VIII–IX вв. музея Виктории и Альберта (инв. № 124–1891) нескольких молодых людей с нимбами можно принять за волхвов<sup>62</sup>. Часть композиции с поклоняющимися волхвами видела Ж. Лафонтен-Дозонь на вышитом медальоне того же времени, хранящемся в Брюссельском музее (Inv. Тх. 1053)<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Wulff O., Volbach W. F. Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen. S. 86. № 4584. Taf. 96; S. 87. № 4677. Taf. 96; S. 87. № 17530. Taf. 111.

<sup>57</sup> Renner D. Die koptischen Stoffe im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg. Wiesbaden, 1974. S. 65–67. Kat. 42. Taf. 30. S. 67–69. Kat. 43. Taf. 31.

<sup>58</sup> Ibid. S. 64–65. Kat. 41. Taf. 29.

<sup>59</sup> Dalton O.M. Dalton O. M. Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East. P. 168–169; Maguire. Garments Pleasing to God... P. 221; Abdel-Malek L.H. Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 280. № 67 (Cat. № 62).

<sup>60</sup> Abdel-Malek. Op. cit. P. 280. № 68. (Cat. № 63).

<sup>61</sup> Volbach W. F. Il tessuto nell' arte antica. Milano. 1966. P. 154. Tav. 37.

<sup>62</sup> Kendrick A.F. Op. cit. P. 59. № 781. Pl. XVII. Толкование автора меня не убеждает. Р. Форпер (Alterhümer... S. 8, 26. Taf. XVII, 9) ошибочно принял три фигуры на тканом медальоне своего собрания из цикла истории патриарха Иосифа за волхвов с дарами. Ошибалась и А. Апостолаки (Апостолаки А. Коптские ткани из Афинского музея прикладных искусств.. P. 149–150. Ил. 116), видевшая на медальоне афинского музея (инв. № 739) с эпизодами истории Иосифа сцену «Рождества Христова» с поклоняющимися волхвами.

<sup>63</sup> Lafontain-Dosogne J. Textiles... P. 20. № 100 (об этом памятнике см. сн. 98). Сцена Рождества Христова (чаще всего представленная вместе с пастухами и волхвами) широко отражена в коптском искусстве. Большинство из них (росписи, миниатюра, иконы, памятники резьбы по дереву и кости и др.) представлено в моей работе «Коптская резная панель со сценой «Рождество Христово» из церкви Абу Сарга в Каире» (Византия в контексте мировой истории. Материалы научной конференции, посвященной памяти А. В. Банк. СПб., 2004. С. 59–68).

Рис 7. Сцены христологического цикла и образ Иисуса Христа.

Ткань. Гобеленовая техника. VII–VIII вв.  
(ГЭ, инв. № ДВ 11178)

В собрании американского коллекционера Г. Д. Кеворкяна хранился фрагмент коптской многоцветной ткани VII–VIII вв. с медальоном, в котором, как полагали устроители выставки «Языческий и христианский Египет» (Нью-Йорк, Бруклинский музей, 1941 г.), представлена сцена резни: рядом воином, замахнувшимся мечом, изображены три полуобнаженные фигуры<sup>64</sup>. Некоторые специалисты полагали, что перед нами «тема вроде бы языческая, но оказывается избиением вифлеемских младенцев»<sup>65</sup>. Так же трактовала одинаковую композицию на двух тканых медальонах того же времени из собрания афинского музея прикладных искусств (инв. № 1382, 1379) А. Апостолаки<sup>66</sup>. Меня не убеждают эти идентификации: на первой ткани рядом с воином почему-то изображены полуобнаженные фигуры взрослых людей, младенцев нет; на медальонах из музея Афин сцена скорее изображает «Суд Соломона»<sup>67</sup>.

Следующее по времени событие, связанное с земным пребыванием Богомладенца, – Его спасение от гнева Ирода бегством с матерью и ее обручником плотником Иосифом в Египет. Сюжет этот пользовался широкой популярностью у коптских мастеров, поскольку это событие непосредственно было связано с их страной (некоторые богословы считают, что святое семейство провело в долине Нила пять лет).

<sup>64</sup> Pagan and Christian Egypt. Egyptian Art From The First To the Tenth Century A.D. New York, 1941. P. 74–75. № 234 (il.). Сцену Избиения младенцев указывал К. Вальтер в одной из часовен Бауита (*Walters C. Monastic Archaeology in Egypt*. P. 133).

<sup>65</sup> *Der Nersessian S.* Pagan and Christian Art in Egypt: An Exhibition at the Brooklyn Museum // AB. June 1941. Vol. XXIII. № 2. P. 167 (Exhibition Reviews).

<sup>66</sup> Апостолаки А. Ук. соч. С. 151–152. Ил. 119; *Abdel-Malek L.H.* Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 288. № 76, 77 (Cat. № 71).

<sup>67</sup> Каковкин А. Я. Уникальная коптская ткань VII–VIII вв. с ветхозаветным сюжетом // ЭЧ 1986–1994 годов памяти В. Г. Луконина. СПб., 1995. С. 233–234.



По литературе мне известны две ткани с изображением Бегства святого семейства в Египет. Интересна квадратная вставка из собрания Р. Форрера (ныне – в Берлинском музее, инв. № 4663), на которой выткан сокращенный вариант сцены: Мария с младенцем Христом сидит на осле, в фоне виден полумесяц<sup>68</sup>. В более просторном варианте сцена представлена на тканой вставке VIII–IX вв. из собрания Коптского музея (инв. № 10517) в Каире<sup>69</sup>.

Эрмитаж обладает куском холста с исполненной красками сценой Крещения Христа (инв. № ДВ 11257). От композиции сохранилась только верхняя часть с коптской надписью: «Иоанн крестит нашего Спасителя»<sup>70</sup>. Высказано предположение, что на исполненной в технике резерважа ткани из Музея искусств (инв. № 51.400) в Кливленде также фрагментарно изображено «Крещение Иисуса Христа»<sup>71</sup>.

С момента Своего крещения Иисус Христос вступил на стезю общественного служения. Этот период Его пребывания на земле, вплоть до Голгофской трагедии, нашел отражение в нескольких тканях с изображениями чудес и исцелений.

На вышивке VII–VIII вв. из музея Виктории и Альберта (инв. № 815–1903), от которой сохранилась только верхняя половина с изображением Тайной вечери, справа внизу виден мужчина с кувшином на плече<sup>72</sup>. Исходя из того, что вышивки в форме круга в ряде случаев объединяли два сюжета<sup>73</sup>, некоторые специалисты предполагают, что в нижней, не дошедшей до нас части, могло быть изображение первого совершенного Христом чуда – претворение воды в вино на свадебном пиру в Кане Галилейской, от которой сохранилась только фигура слуги<sup>74</sup>. Я раз-

<sup>68</sup> *Forrer R.* Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. S. 8. Taf. XVII,4; *Wulff O., Volbach W. F.* Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen. S. 98. № 4663. Taf. 96. Наличие в сцене полумесяца – факт примечательный для памятников с этим сюжетом столь раннего времени. В этом можно усмотреть стремление мастера к «реалистическому» воспроизведению начального этапа события, поскольку оно, согласно Евангелию от Матфея и апокрифам, имело место ночью. Нельзя исключать и психологический момент как прямое указание на опасность путешествия, стремление святым семейством побыстрее покинуть Палестину, где божественного Младенца поджидала смертельная опасность.

<sup>69</sup> *Girgis G. D.* Coptic Textile decorations from the 4<sup>th</sup> to the 7<sup>th</sup> Centry A.D. A Case Study from the Coptic Museum // *ASAE*. T. LXV. Mélanges Ahmed Kamal II. Le Caire, 1983. Pl. XII.

<sup>70</sup> *Каковкин А. Я.* Поздний памятник коптской живописи из собрания Эрмитажа // *КВ*. Ереван, 1984. Вып. 4. С. 218–223 (в этой работе указаны и другие произведения коптских мастеров с этой сценой: росписи, резьба по дереву, миниатюры); *его же*. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. С. 113. № 261. Табл. VIII.

<sup>71</sup> См. сн. 52 и *Rutschowskaya M.-H.* Le vêtement de la période copte. P. 134.

<sup>72</sup> *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 57–58. № 778. Pl. XVI.

<sup>73</sup> *Ibid.* Pl. XVIII (№ 777), XVI (№ 778).

<sup>74</sup> *MacLagan E.* An early Christian ivory relief of Miracle of Cana // *BM*. 1921. Vol. 38. № 217. P. 178–195. Pl. IV (F).

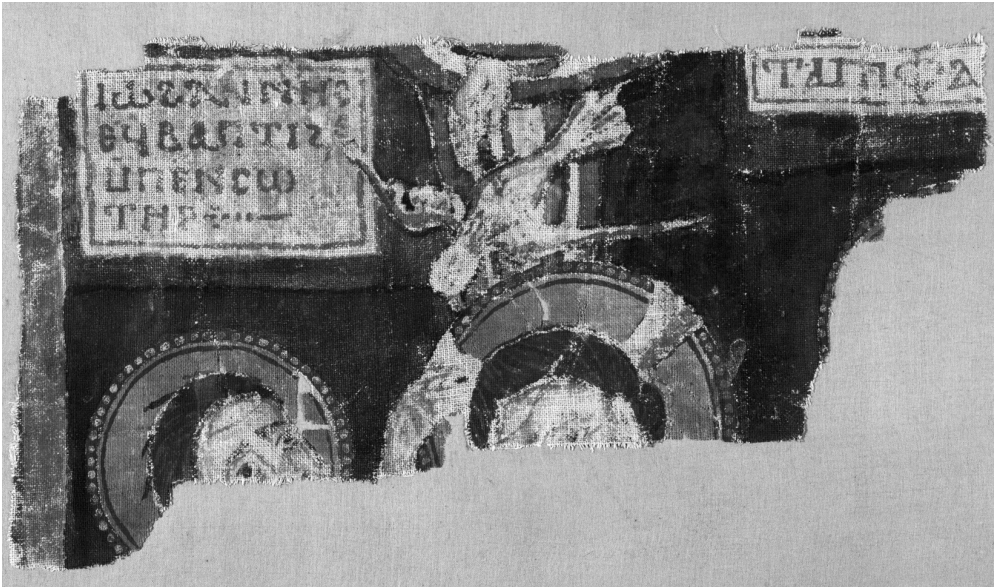


Рис 8. Крещение Христа (фрагмент).  
Ткань расписная. X–XI вв. (ГЭ, инв. № ДВ 11257)

деляю это мнение<sup>75</sup>. А. Ф. Кендрик высказал (сомнительное, на мой взгляд) предположение, что эта сцена выткана и на гобеленовой ткани того же музея (инв. № 278–1891)<sup>76</sup>. Некоторые исследователи высказывали предположения, что на упоминавшейся ткани кливлендского музея сохранилась во фрагментированном виде сцена чуда умножения хлебов и рыб<sup>77</sup>.

До нас дошло две разной степени сохранности ткани с выполненной в технике резерважа сценой исцеления Христом страдающего водянкой: Лейпциг (Музей истории ткачества) и Лондон (Музей Виктории и Альберта, инв. № 722–1897)<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> См. об этом чуде: Каковкин А. Я. Первое совершенное Христом чудо на памятниках коптского искусства // История и языки Древнего Востока: памяти И. М. Дьяконова (серия «Orientalia»). СПб., 2002. С. 119–124.

<sup>76</sup> Kendrick A. F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 37–38. № 712. Pl. XIV; Abdel-Malek L.H. Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 293. № 84 (Cat. 76). Меня предположение А. Ф. Кендрика не убеждает.

<sup>77</sup> Strzykowski J. Orient oder Rom... S. 108. Taf. VII; Illgen V. Zweifarbige reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit grossfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten. S. 43–48; Age of Spirituality... P. 434–435. № 391.

<sup>78</sup> Lethaby W. R. Dyed Linens in the South Kensington Museum. P. 288–289. Kendrick A.F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 65–66. № 787. Pl. XX.

На фрагментированной вышивке VII–VIII вв. из собрания Городской галереи Либигхауза во Франкфурте-на-Майне (инв. № 2476 a–b) К. Науэрт видит Христа, исцеляющего слепого<sup>79</sup>.

Сохранилось несколько клавов VII–VIII вв., изображения на которых, выполненные в гобеленовой технике, специалисты связывают с христологическим циклом, отмечая наличие здесь сцен исцелений, но обычно не конкретизируют их из-за сложности трактовки (очень мелкие, сокращенные и упрощенные изображения и т. п.): Копенгаген, Датский Национальный музей (инв. № 12137)<sup>80</sup>; Лондон, Британский музей (инв. № 30806)<sup>81</sup>; Санкт-Петербург, Эрмитаж (инв. № ДВ 11177)<sup>82</sup>; Чикаго, Областной музей естественной истории (инв. № 173758)<sup>83</sup>; Цюрих, музей Ритберга (инв. № RÄg 520)<sup>84</sup>; Сиэтл, музей искусств (инв. № TL 79.78.1 A, TL 79.78. 1 B)<sup>85</sup>; Прага, музей декоративных искусств (инв. № 2241)<sup>86</sup>.

На двух тканях Христос воскрешает Лазаря – сюжет, необычайно популярный в раннехристианском (в том числе и коптском) искусстве. На гобеленовой ткани из бывшего собрания Р. Форрера представлены только главные действующие лица чудесного события<sup>87</sup>. На фрагментированной ткани из музея Виктории и Альберта (инв. № 722–1897) в технике резерважа изображена вверх сцены получения Моисеем на Синае скрижалей, а под нею – воскрешение Ла-

<sup>79</sup> *Nauerth C.* Koptische Stoffe. (Liebieghaus Monographie Band 9). Frankfurt, 1986. S. 32–33. № 13. *Koefoed-Petersen O.* Koptik Kunst. Copenhagen, 1944. № 63; *Art and Holy Powers in the Early Christian House / Illinois Byzantine Studies II.* Urbana, Chicago, 1989. P. 33. Fig. 30 (составители каталога считали, что на клаве представлены сцены чудес, совершенные Христом).

<sup>80</sup> *Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2<sup>nd</sup> to 7<sup>th</sup> Centuries A.D.* Providence, 1989. P. 70, 217. № 130 (автор каталожного описания вещи – А. Гоновозова – в интерпретации сцен, по-моему, ошиблась. Скорее, здесь можно видеть сцены из Давидовского цикла, а поясное изображение бородатого мужчины с крестчатым нимбом изображает Христа, прообразом и предком по плоти которого был библейский царь).

<sup>81</sup> *Maguire H.* Garments Pleasing to God... P. 223. Fig. 29.

<sup>82</sup> *Быстрикова М. Г.* Коптская ткань VI–VIII вв... С. 58–60; *Каковкин А. Я.* Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. С. 99. № 212.

<sup>83</sup> *Maguire.* Garments Pleasing to God... P. 220. Fig. 25, 26; *Maguire.* Magic... P. 57–59. Fig. 16 (общий вид туники), 17 (фрагмент — Рождество Христово), 18 и 19 (два медальона с одинаковыми изображениями сцены омовения младенца Христа, в которой автор видит сцену крещения Спасителя. Ср.: *Lafontaine-Dosogne J.* Les représentations de la Nativité du Christ... P. 20. Pl. 56).

<sup>84</sup> *Peter I.* Textilien aus Ägypten in Museum Rietberg Zürich. S. 91–92. № 104 (клав справа).

<sup>85</sup> Насколько мне известно, ткани эти не изданы. Благодарю д-ра Ядвигу Липинскую, предоставившую мне ксерокопии воспроизведений этих памятников. Быть может, к этой группе тканей принадлежат и коптские туники, проанализированные С. Девисом (*Davis St.* Fashioning a Divine Body: Coptic Tunics with Scenes from the Life of Christ // 8<sup>e</sup> Congrès International d'études coptes. Paris, 28 juin – 3 juillet 2004. Résumés des communications. Paris, 2004. Без пагинации).

<sup>86</sup> *Kybalová L.* L'art des bords du Nil. Les tissus coptes. Prague, 1967. P. 130–131. № 81–82.

<sup>87</sup> *Forrer R.* Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. S. 8. Taf. XVI, 4.

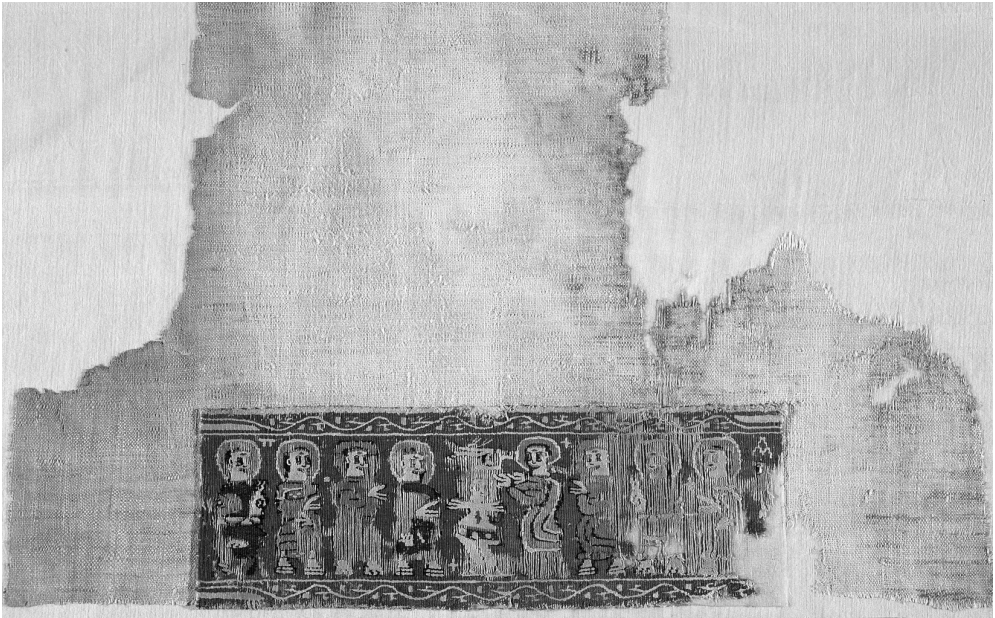


Рис 9. Крещение апостолами (в присутствии Христа) народа.  
Ткань. Гобеленовая техника. VIII–IX вв. (ГЭ, инв. № ДВ 9077)

заря, а рядом – судя по остаткам надписей – исцеление страдавшего водянкой и кровоточивой женщины<sup>88</sup>.

Большой интерес представляет группа из 5 выполненных в гобеленовой технике тканей VIII–IX вв., хранящихся в разных собраниях: Эрмитаж, инв. № ДВ 9077<sup>89</sup>, Берлинский музей, инв. № 6849<sup>90</sup>, Фонд Абегга, инв. № 613<sup>91</sup>, Брюссельский музей,

<sup>88</sup> Kendrick A.F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 65–66. № 787. Pl. XX; Lethaby W. R. Dyed Linens in the South Kensington Museum. P. 570. Воскрешение Лазаря, в силу того, что оно наглядно знаменовало собою спасение Господом души человека, было необычайно широко представлено в раннехристианском, в том числе и коптском искусстве. Сцены сотворенных Христом чудес и исцелений недужных призваны были демонстрировать Его божественность: многократное умножение хлебов и рыб подтверждали Его слова: «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6:35), сказав о Себе «Я свет миру» (Ин 9:5), Он открыл очи слепорожденному, слова «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин 11:25) Он подтвердил воскресением Лазаря и дочери Иаира.

<sup>89</sup> Каковкин А. Я. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. С. 109. № 251. Табл. VIII.

<sup>90</sup> Wulff O., Volbach W. F. Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen. S. 98. № 6849. Ил. см.: Каковкин А. Я. Коптская ткань VIII–IX вв. с редким сюжетом из собрания Эрмитажа // ПКНО. Ежегодник '97. М. 1998. С. 395.

<sup>91</sup> Stauffer A. Spätantike und koptische Wirkereien... S. 158. Kat. 70. Taf. 37.

инв. № Тх. 319<sup>92</sup>, собрание М. Берара в Париже<sup>93</sup>. Это горизонтальные полосы с многокрасочными изображениями человеческих фигур с нимбами, среди которых присутствует отмеченный крестчатым нимбом Христос. Толковали эту сцену по-разному, я предложил видеть в ней крещение народа апостолами в присутствии Спасителя – событие, засвидетельствованное любимым учеником Христа: «... Сам Иисус не крестил, а ученики Его» (Ин 4: 2), и отцом Церкви Тертуллианом: «... крещение совершали ученики Его»<sup>94</sup>.

На ткани из бывшего собрания Р. Форрера представлен всадник с нимбом. Владелец памятника видел здесь (на мой взгляд, без каких бы то ни было оснований) изображение Входа Господня в Иерусалим<sup>95</sup>.

На упоминавшемся паллиуме из того же собрания выткана в сокращенном варианте сцена, предшествовавшая Тайной вечере, – Омовение ног апостолов Спасителем: Христос моет ноги Петру<sup>96</sup>.

На фрагментированной вышивке музея Виктории и Альберта (инв. № 815–1903) представлена Тайная вечеря: за полукруглым столом, на котором лежат хлеба и рыба, плотно, стискивая друг друга, сидят апостолы<sup>97</sup>. Как последующее событие можно рассматривать изображение на другой ткани этого же собрания (инв. № 721–1897), которое А. Ф. Кендрик трактует как поцелуй Иуды<sup>98</sup>.

Как известно, копты – приверженцы монофиситской доктрины – на протяжении длительного времени воздерживались изображать распятого Иисуса

<sup>92</sup> *Ererra*. Op. cit. P. 17. Fig. 73.

<sup>93</sup> *L'art copte*. Paris, 1964. P. 196. № 227.

<sup>94</sup> Литературу об этих памятниках, точки зрения специалистов по поводу интерпретации сюжета и мои доводы относительно изображения здесь крещения апостолами народа см.: *Каковкин А. Я.* Коптская ткань VIII–IX вв. с редким сюжетом... С. 392–398.

<sup>95</sup> *Forrer R.* Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. S. 8. Taf. XVI, 12. Я уверен, что на ткани представлен один из святых конников – мотив, очень распространенный в коптском искусстве, в частности в ткачестве (см. одну из последних работ на эту тему: *Brune K.-H.* Der koptische Reiter. Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres "Volkskunstcharakters". Altenberge, 1999). Египетские ткани с изображением Входа Господня в Иерусалим мне неизвестны.

<sup>96</sup> *Forrer R.* Op. cit. S. 8. Taf. XVI, 2 (Автор ошибался, считая, что здесь Христос исцеляет слепого). Значимость сцены «Омовения ног апостолов Христом» велика, поскольку она не только является проявлением величайшего смирения Спасителя и наглядным примером Его любви к ученикам (которую Он заповедал им на Тайной вечере), но и знаменовала крещение апостолов (см.: *Kantorowicz E. H.* The Baptism of the Apostles // *DOP*. Nos. 9 and 10. 1955–1956. P. 205–251. Кстати, в этой статье впервые дано воспроизведение миниатюры со сценой «Омовение ног» (fol. 259 v) из самой известной коптской рукописи, хранящейся в Национальной библиотеке Франции в Париже, – Четвероевангелия 1179/50 г. (Copte 13): P. 236–237, fig. 45).

<sup>97</sup> *Kendrick A.F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 57–58. № 778. Pl. XVI. 97).

<sup>98</sup> *Lethaby W. R.* Dyed Linens in the South Kensington Museum. P. 289; *Kendrick A.F.* Op. cit. P. 66–67. № 788; *Illgen V.* Zweifarbig reservetechisch eingefärbte Leinenstoffe mit grossfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten. S. 54–55. Taf. 15.



Христа: Спаситель, в котором, по их представлениям, заключена лишь одна божественная сущность, не мог быть казнен<sup>99</sup>. Однако на рубеже тысячелетий, в силу ряда объективных причин, эта точка зрения смягчается, претерпевает изменения. Монофиситство в своем первоначальном, «чистом» виде в коптской среде перерождается. Одним из свидетельств этого служит появление в их искусстве сравнительно позднего периода темы Распятия.

На трех тканях из бывшего собрания Р. Форрера представлена эта сцена: на двух видим одного распятого Христа<sup>100</sup>, на третьей – рядом с крестом двое предстоящих<sup>101</sup>. Ткань VII–VIII вв. с изображением Распятия хранится в Музее искусств (инв. № мне не известен) города Кливленда<sup>102</sup>. На ткани, по-видимому, XII в. из собрания Олсенов (Гилдфорд, штат Коннектикут) фигуру распятого Христа фланкируют по четыре человеческие фигуры с каждой из двух сторон<sup>103</sup>. В афинском музее Бенаки хранится вышивка XIII–XIV вв. (инв. № 7148), на которой Христос распят на Т-образном кресте, слева и справа от него стоят по шесть апостолов<sup>104</sup>. На двух последних памятниках количество предстоящих отличается от канонических вариантов. Вероятно, это можно связать с символическим осмыслением Распятия как акта искупления греха людей. Четверых предстоящих на ткани XII в. можно принять за евангелистов, повествовавших об этом глобальном событии мировой истории. Двенадцать апостолов на вышивке из Афин могут выступать как распросанители истины, принесенной в мир сей Господом.

В литературе фигурирует несколько тканей, изображения на которых специалисты трактуют как события, последовавшие в течение сорока дней после воскресения Христа.

В музее Виктории и Альберта (инв. № 813–1903) имеется вышитый медальон VII–VIII вв. с тремя фигурами. А. Ф. Кендрик не без основания видел в этом изображении ангела, сообщающего Марии Магдалине весть о воскресении Господа, и последовавшем за этим Его явлением ей<sup>105</sup>. Этот сюжет видел Р. Форрер на упоми-

<sup>99</sup> Любопытен, несомненно, заслуживающий внимания следующий факт – из всех христиан монофиситского толка лишь копты довольно долго (на протяжении почти всего первого тысячелетия) избегали изображать распятие. Принадлежавшие к монофиситству армяне, сирийцы-иаковиты, эфиопы напротив широко культивировали эту тему на протяжении всей своей истории.

<sup>100</sup> *Forrer R. Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde... S. 8. Taf. XVI, 8; Cramer M. Das altägyptische Lebenszeichen ♀ im christlichen (koptischen) Ägypten. Wien, 1943. Fig. 62.*

<sup>101</sup> *Forrer R. Op. cit. S. 8. Taf. XVIII, 3.*

<sup>102</sup> *Bober H. Medieval Art at Cleveland // Apollo. Dec. 1963. P. 454, 456.*

<sup>103</sup> *Coptic Art. Exhibition of Coptic Art by the Olsen Foundation. Nov.-Dec. 1955. P. 23 (il.), 24. № 64.*

<sup>104</sup> *Delivorrias A. Guide to the Benaki Museum. Athens, 1980. P. 34. Fig. 19; De Chaves L. The Crucifixion A Coptic Textile of the Benaki Museum Collection // MC. Avril 1993. № 21–22. P. 254–257. См. так же: Ristow G. Drei koptischen Seidenstirkereien mit dem Bild Christ am Kreuz // FB. 1961. № 3–4. S. 124–134. 5 Abb.*

<sup>105</sup> *Kendrick A.F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 58. № 780. Pl. XVIII. М.-Э. Рутшовская (Tissus coptes. P. 134) в предположительной форме высказалась: не изображена ли здесь сцена «Уверение Фомы».*

навшемся паллиуме его собрания<sup>106</sup>. З. Кадар усматривал встречу Христа с Марией Магдалиной (так!), Марфой и Лазарем на гобеленовом медальоне из собрания музея им. Ф. Дери в Дебрецене<sup>107</sup>. Однако представленные на нем четыре фигуры вне всякого сомнения относятся к популярнейшему у коптов циклу «Истории патриарха Иосифа»<sup>108</sup>. На фрагментированном полотне из собрания музея Виктории и Альберта (инв. № 722–1897) в технике резерважа выполнены фигуры трех идущих влево мужчин. Ф. Биррелл видел в них изображение Спасителя с двумя учениками по пути в Эммаус<sup>109</sup>. На гобеленовой ткани того же музея (инв. № 2084–1900). А. Ф. Кендрик усматривал сцену ужина Христа с двумя учениками в Эммаусе<sup>110</sup>.

С представленными здесь коптскими памятниками ткачества IV–XII вв. (в нескольких случаях и XIII–XIV вв., см. сн. 104) уместно связать интересный нарративный источник – широко известную специалистам гуманитарных профессий одну из проповедей Астерия (ум. в 410 г.) – епископа города Амасии на севере Турции. В ней он касается украшений одежд своих современников-мирян. Приведу из нее лишь отрывок, в котором епископ осуждает тех, кто «делает себе, своим женам и детям кричаще яркими красками одежды, украшенные тысячами фигур... Наиболее религиозные среди богатых мужчин и женщин, выбирают какую-либо евангельскую историю и отдают ее ткачам – я имею в виду рассказы о Христе и его учениках, и обо всех чудесах, о которых там рассказано. Можно встретить изображения брака в Кане Галилейской с кувшинами воды, паралитика, несущего свой одр на плечах, слепого, исцеленного брением, кровоточивую жену, касающуюся края одежд Христа, грешницу, припадающую к ногам Спасителя; Лазаря, призываемого к жизни из гробницы. Поступая таким образом, эти люди думают, что они носят одежды, угодные Богу»<sup>111</sup>.

В приведенном мною перечне евангельских сюжетов на коптских тканях, как и в проповеди Астерия, значительное место отведено изображениям творимых Спа-

<sup>106</sup> Forrer R. Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde... S. 8. Taf. XVI, 9.

<sup>107</sup> Kádár. Op. cit. Old. 97–99. Táb. A. Автор отмечает, что в инвентарной книге музея сюжет на ткани определен как Христос с учениками в Эммаусе.

<sup>108</sup> Об этой группе тканей см.: Каковкин А. Два памятника коптского ткачества с библейскими сценами // СГЭ. 1979. [Вып.]. 44. С. 57–59; Abdel-Malek L.H. Joseph Tapestries and Related Coptic Textiles. P. 264. Fig. 43 (Cat. № 40), Fig. 44 (Cat. № 41). См. также: Каковкин А. Я. О подборе эпизодов «Истории Иосифа» на коптских тканях // ТГЭ. XXXIII. Из истории мирового искусства. Памяти Бориса Алексеевича Зернова (1928–2003). СПб., 2007. С. 15–30.

<sup>109</sup> Birrell F. Two Early Egyptian Printed Stuffs // BM. June 1915. Vol. XXVII. № CXLVII. P. 109. Pl. II E (инв. № вещи не указан).

<sup>110</sup> Kendrick A.F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt. P. 38. № 713 (воспроиз. нет).

<sup>111</sup> Эта проповедь широко известна (Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. J. P. Migne. 40, col. 168 – Homil I) и неоднократно по сию пору цитируется на разных языках. Привожу этот отрывок из книги К. Манго (Mango C. The Art of Byzantine Empire. 312–1453: Sources and Documents. Englewood Cliffs, New Jersey, 1972. P. 50–51. Ср.: Гомилия I о богаче и Лазаре – Asterius of Amasea. Homilies I–XIV. Text, Introduction and Notes by C. Datema. Leiden, 1970. 2.3 – 4.2).

сителем чудес<sup>112</sup>. Сам собой напрашивается вывод о том, что в житейском понимании важнейшей функцией этих изображений было отвратить болезни и обрести здоровье<sup>113</sup>. А поскольку такие одежды, как полагали их владельцы, должны быть «угодны Богу», то, надевая их, люди надеялись снискать Божию милость. По-моему, именно по этой причине не имели положительных результатов резкие осуждения в течение многих веков представителями церкви и монашества тех, кто увлекался дорогими одеждами, был пристрастен к драгоценностям, к косметике и пр.<sup>114</sup>.

Касаясь коптской тканой продукции с новозаветной тематикой, следует отметить, что остается значительное количество памятников, изображения на которых пока еще трудно с полной уверенностью идентифицировать; этому мешают отмечающиеся уже причины: плохая сохранность большинства из них, частые отступления мастеров от устоявшихся композиционных решений и иконографических канонов<sup>115</sup>.

Рассмотренные здесь памятники приводят к следующим выводам.

Этот материал свидетельствует, что новозаветные сюжеты в коптском ткачестве заметно уступают в количественном отношении ветхозаветным, не говоря уже о сюжетах языческой тематики (см. сн. 1). Такое положение было обусловлено историческими условиями Египта. В середине VII в. арабы вытеснили из долины Нила византийцев и подчинили себе древнюю страну фараонов. Через одно-полтора столетия естественное развитие коренного населения Египта меняется: страна быстро и бесспорно арабизируется. Наличие в

<sup>112</sup> Айналов Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1901. С. 13. В конце позапрошлого века Д. В. Айналов в одной из своих работ убедительно связал рост количества изображений творимых Спасителем чудес и сцен из жизни Богородицы, рисующих ее божественное и непорочное зачатие, с решениями Никейского (381 г.) и Эфесского (431 г.) соборов, на которых были осуждены ереси Ария и Нестория (Айналов Д. В. Мозаики IV и V веков. СПб., 1895. С. 103).

<sup>113</sup> Maguire H. *Garments Pleasing to God...* P. 223–224.

<sup>114</sup> На эту тему я прочитал доклад «Что защищал в своих проповедях Астерий Амасийский?» на XII Всесоюзной сессии византинистов, посвященной 950-летию Софийского собора и Золотых ворот в Киеве. Киев. 11–15 мая 1987 г. (см.: ВВ. 1989. Т. 50. С. 236–237). А 25 сентября того же года на Вторых Всесоюзных научных чтениях памяти М. Я. Сюзюмова, организованных кафедрой истории древнего мира и средних веков Уральского государственного университета в Свердловске (ныне — Екатеринбург), был зачитан мой доклад «Отношение позднеантичных и раннесредневековых деятелей к одеждам современников».

<sup>115</sup> Укажу лишь несколько таких тканей: Флоренция, Археологический музей (старая коллекция, Cat. № 8014 – *Guerrini L. Le stoffe copte del Museo Archeologico di Firenze*. P. 56–58. Tav. XIX); Брюссель, Королевский музей искусства и истории (Inv. Tx. 322) – *Lafontaine-Dosogne. Textiles...* P. 17. № 76); Лондон, музей Виктории и Альберта (инв. № 1327–1903) – *Kendrick A.F. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt*. P. 40. № 719. Pl. XVI); Ливерпуль, Художественная галерея при Манчестерском университете (инв. № 8441 a, b, c) (быв. собрание Ф. Петри, 1897 г.) – *Allgrove J. Coptic textiles. Liverpool*. S. d. P. 24. № 25); Майнц, Среднерейнский музей (ткани коллекции Иоханна Георга, принца Саксонского) (инв. № E 59) – *Renner D. Die Textilien in der Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen. Wiesbaden*, 1982. S. 16–18. № 11. Taf. 6); Лион, музей тканей (инв. № 24 569/10 – *Bourgon-Amir*. Op. cit. P. 49. Pl. 25).

коптском искусстве широкого пласта античной тематики объясняется мощной базой многовекового греко-римского искусства, блистательно представленного в крупнейшем центре позднеантичной и раннехристианской эпох, каким была Александрия. Для какой-то части коптского населения эта тематика стала восприниматься как своя, национальная (тем более, что подобное искусство, ориентированное на антропоморфизм, было чуждо арабам). Некоторые ветхозаветные сюжеты копты могли заимствовать из еврейских художественных источников (таких, как росписи III в. в Дура Европосе) и перенимать опыт причастных к искусству евреев, живших в Египте. Собственно христианское искусство коптов ограничивается 2,5–3 столетиями, когда только начались поиски нового художественного языка и стал формироваться иконографический репертуар и канон новозаветных событий и героев. Следует учитывать и то, что приверженность большинства коптов монофиситской доктрине сужала их связи с православным миром, а завоевание арабов со временем и вовсе свели их на нет.

Большинство дошедших до нас образцов коптского ткачества с новозаветными сюжетами датируется VIII–IX столетиями. В этом факте можно усматривать ответную реакцию христианского населения на усиливающийся пресс со стороны новых хозяев страны – арабов.

Количество рассмотренных нами памятников коптского ткачества с евангельской тематикой довольно скромно, но, дополненные произведениями других видов коптского искусства (росписи, иконы, миниатюра, изделия с резьбой по камню, дереву и кости), они образуют значительный комплекс со своеобразным художественным языком и зачастую оригинальным иконографическим решением. И этот комплекс необычайно ценен для исследователей самых разных творческих специальностей: искусствоведов, иконографов, религиоведов, художников, историков.

В заключение выражу надежду, что публикации новых памятников, тщательное исследование уже введенных в научный оборот тканей со сценами «христологического цикла»<sup>116</sup>, но в силу ряда обстоятельств донныне не раскрытых конкретно, пополнят представленный на этих страницах репертуар евангельских сюжетов.

<sup>116</sup> Примеры см.: Renner D. Die Textilien in der Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen. Wiesbaden, 1982. S. 17 и в сн.

## СОЛХАТ: АЛЛАХ И МЕССИЯ В КУЛЬТУРЕ КРЫМСКОЙ УЛИЦЫ XIV В.

Проблемы взаимной рефлексии в материальной культуре, вырастающей на почве соседского взаимодействия исламских и христианских общин в период развитого Средневековья, не слишком привлекают внимание исследователей за пределами айюбидской Сирии или насридской Испании<sup>1</sup>. Вместе с тем, многие важные аспекты исламо-христианских контактов (в основном периода Крестовых походов), включая частную жизнь граждан, обоюдное влияние в области вооружения и оборонительного зодчества, продолжают привлекать внимание ученых<sup>2</sup>. С точки зрения этнорелигиозного взаимодействия, особенно в понимании феномена «свой–чужой» в истории культуры византийского Понта, важно многоязычие городской улицы. Здесь, начиная с XII в., образовался и нарастал слой греко-тюрков. Этот слой, обычно именовавшийся *turcopouli*, отличался в среде наследственных элит не только двух- или трехязычием (включая персидский и греческий), но и, при сохранении опоры на мусульмано-христианскую альтернативу, способностью к взаимодействию, основанному на двухстороннем обмене. Естественно, что углубление культурной трансформации прямо затрагивало и основы самоидентификации партнеров<sup>3</sup>.

Между тем, для региона, где мир ислама вошел в тесное соприкосновение с Византией, взаимодействие религиозных групп на уровне ремесел, связанных с повседневностью, сказалось на характере отдельных памятников или их групп. По существу новые условия общественного быта явились определяющими для зарождения неизвестных ранее центров производства, изменивших облик ремесла всего бассейна Восточного Средиземноморья. Для Северного Причерноморья, куда ислам проник довольно поздно, но не в арабо-персидской, а тюркской формой<sup>4</sup>, исламо-христианская бивалентность в городской

<sup>1</sup> См., например: *Baer E. Ayyubid Metalwork with Christian Images*. Leiden; New York; København; Köln, 1989; *Khalili Nasser D. Visions of Splendour in Islamic Art and Culture*. Worth Press, 2008. P. 135. *Bashir M. The Arts of the Muslim Knight. The Furusiyye Art Foundation Collection*. Skira editore, 2007. P. 122–127, # 96–114.

<sup>2</sup> *Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива*. М.: СПб., 2008.

<sup>3</sup> *Шукуров Р. М. Имя и власть на Византийском Понте (чужое, принятое за свое) // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / Под ред. Р. М. Шукурова. М., 1999. С. 227–234; Шукуров Р. М. «Гаремное христианство»: византийская идентичность анатолийских Сельджуков // Причерноморье в Средние века. VIII / Под ред. С. П. Карпова. СПб., 2011. С. 84–88.*

<sup>4</sup> *Бартольд В. В. Ислам на Черном море // Сочинения. Т. VI. С. 659.*

культуре и ремесле, начиная с XIV в., отражая динамику взаимного общения, имеет свою специфику. Этот процесс получил толчок с воинской экспансии сельджуков в Крым в 20-е гг. XIII в. Его развитие связано с усилением малых миграций из исламизированных районов Малой Азии, начиная со времени хана Менгу (1267–1280)<sup>5</sup>. Справедливости ради, отметим, что религиозная идентичность тюркской служивой знати, пришедшей в Восточный Крым из исламской Анатолии через Добруджу, далеко не всегда однозначна. В этой среде инерция родового самосознания легко уживалась с усвоением основ православного мировоззрения, что нашло отражение в использовании наемниками оберегов с образами святых Георгия и Федора<sup>6</sup>.

Показателен уровень несовпадения религиозного самосознания (и в этом смысле культурной самоидентификации) двух известных исторических персонажей, хотя и принадлежавших разным эпохам, но по условиям домашнего воспитания знакомых с основами обеих религий – оба рождены от матерей-христианок. Речь идет об арабском эмире Усама ибн Мункызе (1095–1188) из могущественной семьи Мункызидов, владельцев замка Шайзар в Северной Сирии<sup>7</sup>, и наследственном тюркском султана Рума ‘Изз-ад-дин Кей-Кавусе II (ум. 1278), о внутреннем мире которого нам сообщают главным образом византийские авторы. Нет сомнения, что сельджукский султан занимал несравнимо более активную позицию в отношении к христианству, чем его ближневосточный собрат. Если Усама, несмотря на дружбу и признание отдельных достоинств франков, во всех перипетиях своей долгой жизни оставался в рамках исламской парадигмы, не испытывая открытости к религии «другого», то для ‘Изз-ад-дина Кей-Кавуса, обладателя «плаща решимости» *фата (айара)*, полученного от последнего аббасидского халифа ал-Мустасима (1248–1258), характерна исповедальная двойственность. Р. М. Шукуров определяет эту двойственность как проявление *дуальной идентичности*<sup>8</sup>. При одних жизненных обстоятельствах ‘Изз-ад-дин Кей-Кавус мусульманин-традиционалист, но в иных – человек, настаивающий на своей причастности к христианству. Для него, легитимного главы исламского Румского султаната, а в то же время человека, искушенного в тонкостях ортодоксальной литургии, оказалось

<sup>5</sup> Bulgakova V. Islamisch-christlicher Kulturkontakt im nördlichen Schwarzmeerraum. Sugdaia unter Herrschaft der Seldschuken // *Mittelalter im Labor/ Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* / Herausgegeben von Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, Annette Seitz. Berlin, 2008. S. 303–354; Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда, Византия, Италия. СПб., 2012. С. 146–163.

<sup>6</sup> Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы. С. 254–268.

<sup>7</sup> Усама Ибн Мункыз. Книга назидания / Пер. М. А. Салье, под ред. И. Ю. Крачковского. Пг., М., 1922; 2 изд. (со вст. ст. Е. А. Беляева «Век Усамы»). М., 1958.

<sup>8</sup> Шукуров Р. М. «Гаремное христианство»: византийская идентичность анатолийских Сельджуков. С. 88–90.

приемлемым (и не совсем безуспешно) даже настаивать на собственном воцерковлении<sup>9</sup>. С этой целью он предъявляет Михаилу VIII золотой энколпион, унаследованный, вероятно, от матери, и посылает императору любимый им в праздничных застольях свиной окорок<sup>10</sup>. Оба наши примера лишь подтверждают справедливость известной сентенции о том, что реальная жизнь богаче закона. Ведь речь идет о прямом нарушении предписания Корана: *«О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они – друзья один другому. А если кто из вас берет их к себе в друзья, тот и сам из них. Поистине, Аллах не ведет людей неправедных»* [Коран. 5:51].

Известное снижение религиозного антагонизма в монгольскую эпоху<sup>11</sup> не могло не сказаться на общем тоне жизни городской улицы, поглощенной заботами повседневного выживания. В какой-то степени противоречия, возникающие в глубине кварталов религиозных общин, сглаживал рынок, ориентированный на массового потребителя. На интересующем нас общественном срезе это нашло отражение в формировании новых требований, предъявляемых к развитию серийных ремесел, что, в частности, проявилось в бытовой керамике. Нет никакой уверенности, что существовала корреляция между исповедальной принадлежностью мастеров и потребительским спросом представителей разных религиозных общин на гончарную посуду. Во всяком случае, существует свидетельство Эвлии Челеби (сер. XVII в.) о том, что нужды исламского Солхата (Эски Крыма) в тарной посуде для меда и масла обеспечивались гончарами из

<sup>9</sup> Р. М. Шукуров считает, что мальчики, родившиеся от смешанных браков, могли быть крещены своими матерями (Шукуров Р. М. «Гаремное христианство»: византийская идентичность анатолийских Сельджуков. С. 79). 'Изз-ад-дин Кей-Кавус закончил свою жизнь в Солхате, где прожил около 13 лет (Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы. С. 265). Один из его семи сыновей был известен как Константин Мелик, а оставшийся в Крыму, ортодоксальный христиан по вере, Савва Султан умер в соседней с Солхатом Сугдее в 1320 г. (Шукуров Р. М. Семейство 'Изз ал-Дина Кай-Кавуса II в Византии // Византийский временник. М., 2008. Т. 67 (92). С. 111; Шукуров Р. М. «Гаремное христианство»: византийская идентичность анатолийских Сельджуков. С. 80).

<sup>10</sup> Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах; XIII книг. СПб., 1862. Т. I: Царствование Михаила Палеолога, 1255–1282 / Пер. под ред. С. П. Карпова. (Византийские историки, переведенные с греческого при СПб. Духовной академии). С. 243.

<sup>11</sup> В какой-то мере, это явление получило отражение в развитой структуре византийского окружения Марии, третьей жены Узбек-хана (1312/13–1341), активного приверженца ислама, взявшего в жены гречанку, побочную дочь императора Адриана II, бывшую, кстати, в своем предыдущем браке женой хана Токты (1290–1312). Сам по себе этот «политический» брак не вызывает удивления. Но Ибн Баттута отмечает при ставке Марии, известной в Орде под именем Байалун, многочисленную свиту, все еще состоящей из греческих рабынь, пажей и даже византийских воинов эскорта. (История Казахстана в арабских источниках. Т. I. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из арабских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном. Переработанное и дополненное издание. Алматы, 2005 С. 221, 222).



Рис. 1. Блюдо с городища Хисн ал-Тинат (вторая половина XIII в.)

«неверных»<sup>12</sup>. Это свидетельство косвенно подтверждается нашими исследованиями на поселении в пригороде Солхата, где изучен христианский могильник и более пятидесяти гончарных горнов XIV столетия, в большинство из которых обжигалась кухонная посуда и, прежде всего, небольшие кувшины, предназначенные для хранения и меда, и масла<sup>13</sup>.

Как частный случай интенсивного присвоения новых элементов дизайна, основанного на совмещении традиций, приведу великолепное поливное блюдо с городища *Хисн ал-Тинат* (араб.) (ныне поселок Кинет-Хёюк у средиземноморского залива Искандерун) (рис. 1), выполненное в технике сграффито<sup>14</sup>. Находка из Кинет-Хёюк датирована 2-й половиной XIII – началом XIV вв. и приходится на время расцвета сельджукидской керамики, сложившейся под знаком греко-тюркского симбиоза. Это был период, когда звезда султанов Коньи безвозвратно померкла после поражения от монголов при Кёседаге в 1243 г., несмотря на то, что монеты с их именами чеканились вплоть до 702/1302 г. Местом изготовления блюда и его ближайших аналогий – чаши из музея Эрегли (XIII в.), чаш из раскопок отдельных сооружений вокруг мечети Шейх Шихабудина Сюхреверди

<sup>12</sup> Эвлия Челеби. Книга путешествия. Т. VII. Стамбул, 1928 (на турец. яз.). С. 662–663. Полному переводу раздела «Путешествия» об Эски-Крыме я обязан А. П. Григорьеву, любезно предоставившего его мне в рукописи. См. также: Крамаровский М. Г. Религиозные общины в истории и культуре Солхата XIII–XIV вв. // *Archeologia Abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 401–402.

<sup>13</sup> Крамаровский М. Г., Гукин В. Д. Поселение Бокаташ II (Результаты полевых исследований Золотоордынской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа в 2004 г.) СПб., 2006. Вып. 3.

<sup>14</sup> Раскопки Билкентского университета под руководством проф. Мари-Генриетты Гейтс см.: Redford S. Kinet Höyük'te bulunan bir kase // *Konya kitab*. № X. Özel sayı Aralık 2007 / in honour of Rüçhan Arik-M. Oluş Arik. P. 537–540.



(конец XIII – начало XIV вв., Эрегли, провинция Конья) и провинции Йозгат (конец XIII – начало XIV вв.) – является Южная и Юго-Восточная Анатолия. В декоре этих памятников исследователи находят отражение не только исламских черт, связанных с традициями Сирии и Ирана, но и Византии. Ветвь в руке юноши Редфорд рассматривает как продолжение линии изображения плодов, цветов и растений, пришедшую в начале XIII в. в Кубад Абад из Сирии<sup>15</sup>, а оттуда около середины века распространившуюся по ремесленным центрам сельджукидской Анатолии. Иконографию подношения юношам напитка или цветка он связывает с образами персоязычной литературы *шахр-ашуб*, а изображение ловчей птицы – с линией придворной культуры<sup>16</sup>, известной в том числе и по композиции парадных изделий тюркского и византийского серебра IX–XII столетий. Византийская изобразительная традиция в декоре чаши с городища Хисн ал-Тинат особенно ярко проявилась в передаче образа человека. Ее же можно видеть в отдельных орнаментальных мотивах, характерных, впрочем, и для стилистики керамики ал-Мины (de Port St. Siméon), которые также заимствованы из репертуара византийского ремесла<sup>17</sup>. Феномен совмещения разных по своим истокам ремесленных традиций в керамике сграффито XIII–XIV вв., впервые отмеченный С. Редфордом, позволяет присоединиться к его мнению о несовпадении ареалов распространения отдельных стилистических групп гончарных изделий с политическими границами государств Малой Азии и Северного Причерноморья.

Отметим и содержательные изменения для некоторых находок сельджукской керамики из Крыма. Сюжетные композиции анатолийских чаш, найденных в Херсонесе, – со сценой охоты и фигурой пирующего – решены как крохотные новеллы о радостях земного бытия («как приятно в дождливый день пображничать у попа»)<sup>18</sup>. Безымянный герой наших чаш ищет забвения в вине или охоте. Истоки иконографии подобных сцен восходят к жизни сасанидского двора, память о котором, судя по Абу Нувасу, еще жила в аббасидскую эпоху. Впрочем, время внесло свои коррективы: героическое снижено до жанрового, дворец замещен улицей, репрезентативный портрет сменяется имперсональным гротеском. Изменился и герой. Это уже не царь или феодал, а просто зажиточный горожанин или купец. Причина – в новой природе социального запроса, ориентированного на массового потребителя. Индивидуализированный заказ дворца сменяется законами городского рынка, где доминировала продукция, рассчитанная на массовый спрос. В какой-то мере здесь сказалось и новое понимание места сосудов с сюжетными сценами в частном быту, или быту отдельных низовых социальных

<sup>15</sup> Arik Rüçhan. Kubad Abad. Selçuklu Saray ve Çinileri. İstanbul, 2000. S. 134 № 181–182; S. 136–137 № 186–187; S. 139 № 191–192; S. 140 № 193; S. 141 № 195.

<sup>16</sup> Redford S. Kinet Höyük'te bulunan bir kase// Konya kitab. № X. Özel sayı Aralık 2007 / in honour of Rüçhan Arik-M. Oluş Arik. P. 539.

<sup>17</sup> Hama. Fouilles et Recherches 1931–1938, IV2. Les Verreries et Poteries Médiévales. Par P.J. Riis et Vagn Poulsen. Avec le concours de E. Hammershaimb. Copenhagen, 1957. P. 232–236, pl. 5.

<sup>18</sup> Меу А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., пред. Д. Е. Бертельса. М., 1966. С. 328.



*Рис. 2. Чаша со сценой пира в гранатовом саду. Солхат. (1-я пол. XIV в.),  
Государственный Эрмитаж*

групп населения исламского города, например, молодежных мужских союзов (братств), куда входили и ремесленники. Примером «общественного заказа» подобной сюжетной темы может служить многофигурная композиция чаши со сценой пира в гранатовом саду из наших раскопок в Солхате (рис. 2)<sup>19</sup>.

Нашими работами в Солхате обнаружено каменное надгробие – кенотаф XIV в. местной работы, предназначенное, вероятно, для несторианина-сирийца (рис. 3). Арабская надпись надгробия (арабский язык, как известно, входит в сирийскую среду уже в VIII–IX вв., когда начинается процесс взаимодействия сирийской и арабской письменных культур) гласит: «Кто скромн с людьми, того Аллах возвысит! Кто оставляет после себя в наследие знание, не умирает!»<sup>20</sup>. Несторианская атрибуция кенотафа была бы, скорее всего невозможной, учитывая риторическое обращение к Пророку, если бы не изображение креста на одном из торцов надгробия (на противоположном торце – изображена лампа). Свет лампы здесь символ Бога, разумеется, в контексте исламской доктрины. Это следует из 24 суры Корана, которая так и называется – «Свет». Для нас важен стих 35: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он

<sup>19</sup> Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы. С. 180–198.

<sup>20</sup> Пиотровский М. Б. Рай как главная тема в искусстве // Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама: каталог выставки в гос. Эрмитаже. СПб., 2000. С. 250, 251.

*Рис. 3. Кенотаф из Солхата; известняк (XIV в.),  
Государственный Эрмитаж*



от дерева благословенного – маслины <...>. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран. 24:35). И крест, и лампа изображены равновелико и обрамлены венками, придающими композициям торжественный геральдический характер. То обстоятельство, что христианский символ «уравновешивает» лампа (а не минарет – обычная антитеза в мусульманской риторике), лишь подчеркивает отсутствие оттенка наступательной акцентации в характере сопоставления.

Что же символизирует крест? Полагаю, один из выразительных вариантов ответа, к сожалению, прямо не связанный с несторианской средой, дает текст реверса золотой монеты 1251 г., имитирующей айюбидский чекан. Арабская надпись монеты, выбитой в крестоносной Акре, гласит: «*Мы гордимся крестом Господа нашего Иисуса, Мессии. В нем наше спасение, наша жизнь и наше восхождение, в Нем наша безопасность и искупление грехов*»<sup>21</sup>. Равноконечный крест на динарах и дирхемах Акры, отвоеванной крестоносцами в 1191 г., должен был сделать новые выпуски легко отличимыми от традиционных дирхемов Дамаска. По наблюдениям нумизматов, чеканка христианских подражаний айюбидским дирхемам была прекращена, возможно, в 1253 г., но золотые монеты чеканились еще до 1258 г.<sup>22</sup>. Уместно отметить, что в Акре служащие таможи говорили и писали по-арабски. Равноконечные кресты (большой серебряный между четырьмя малыми золотыми), заполняющие поле геральдического щита, можно видеть и в гербе Иерусалима на бронзовом тазе, изготовленном в Каире или Дамаске арабским мастером для короля Иерусалима и Кипра Гуго де Лузиньяна (1324–1359)<sup>23</sup>. Подобный же крест – на парфюмерном сосуде из цветного стекла в Madina Collection в Нью-Йорке, конец XIII – начало XIV вв.<sup>24</sup>.

Как следует из надписи, кенотаф создан для «человека знания». Надгробие солхатского интеллигента – памятник уникальный. В нем нашло отражение признание некой внутренней близости людей разных религиозных убеждений, место встречи которых в повседневном быту ограничивалось городской улицей и рынком. К. Хилленбранд, специально изучавшая образ «другого» в контексте исламского восприятия «слуг Мессии», привела малоизвестное сочинение «Книги посоха» (*Kutab al-‘asa*), в котором герой (Usama ibn Munqidh) с редким для мусульманина пиететом говорит о благочестии христианских монахов из капитула ордена Св. Иоанна. Усама наблюдал молящихся в церкви у гробницы Св. Иоанна Крестителя в Себастии в провинции Наблус: «... Я нашел

<sup>21</sup> Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. М.; СПб., 2008. С. 389.

<sup>22</sup> Гончаров Г. Христианские дирхемы. Акра, 1251 г. // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб., 2012. С. 385–388.

<sup>23</sup> Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. М.; СПб., 2008. Рис. 5.33.

<sup>24</sup> Atil E. Renaissance of Islam. Art of the Mamluks. Washington, 1981. P. 141, № 61.

приоткрытую дверь, открыл ее и вошел в церковь. Внутри было около десятка старых людей, их обнаженные головы были белыми, как расчесанный хлопок. Они стояли лицом на восток, и на груди были (вышитые?) посохи, оканчивающиеся перекрестием, загнутым вверх, как задняя часть седла. Они клялись на этом знаке и предоставляли гостеприимство тем, кто в нем нуждался. Вид их благочестия тронул мое сердце (разрядка моя – М. К.), ибо я никогда не видел такого рвения и набожности среди мусульман»<sup>25</sup>. И все-таки следует подчеркнуть, что символы, высеченные на торцах кенотафа и объединенные «примиряющей» надписью с комплементарной отсылкой к Пророку, не следует считать проявлением культурного синкретизма. Речь скорее могла бы идти о признании улицей дуальной идентичности личности человека, в честь которого и был создан наш памятник.

Присутствие восточных христиан в Восточном Крыму не вызывает большого удивления: известно, что два из трех персоязычных переводов Четвероевангелия, созданных в XIV в. в Крыму, переписаны в Солхате. Самый ранний список рукописи 742/1341 г. выполнен в Каффе Шим`уном б. Йусуфом Ибрахимом ат-Табризи<sup>26</sup>. В Солхате в 1338 г., как полагает А. М. Пьемонтезе, переписаны Евангелие от Матфея и от Марка (переписчик Амин-ад-дин Кутлуг Бай) и Евангелие от Луки и от Иоанна (переписчик Зийа-ад-дин хаджи б. Маула На`иб Нур-ад-дин). Принято считать, что эта рукопись происходит из библиотеки Франческо Петрарки. Здесь же, в Солхате, что следует из записи в колофоне, в 1374 г. переписан несторианский лекционарий (евангелиарий). Список этого лекционария сделан с персидского перевода середины XIII в. Текст изобилует сиризмами и, как считают исследователи, литургия несторианской церкви Солхата вероятно шла на тюркском языке<sup>27</sup>. Сведения о сирийцах в Крыму собраны Е. Н. Мещерской<sup>28</sup>.

Символы нескольких религий в пределах одного памятника – явление редкое, но не исключительное. Как правило, в таких случаях доминирует формула «сакральное не терпит плюрализма». Когда при императоре Юстиниане в 532 г. в Константинополе стали возводить Базилику Цистерна, то две из 336 восьмиметровых колонн подземного водохранилища, где и сейчас плавают рыбы, строители снабдили базами в виде массивных блоков мраморных капителей из античного святилища водяных нимф – *нимфеума* – с изображением перевернутых голов Медузы. Поверженные головы божества как нельзя более точно отразили отношение местной христианской общины к духовному наследию язычников. Аналогичный прием повторил мусульманский мастер Абул-л-Фида при сооружении михраба мечети Джами`ан-Нури (начало XIV в.) в Хаме (Сирия),

<sup>25</sup> Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. М.; СПб., 2008. С. 302.

<sup>26</sup> Притула А. Д. Христианство и персидская книжность XIII–XIV вв. // Православный Палестинский сборник. Вып. 10. СПб., 2004. С. 21.

<sup>27</sup> Там же. С. 27, 34, 35, 93.

<sup>28</sup> Мещерская Е. Н. Сирийцы в Таврике // Атра. 1993. № 5. С. 55–60.

где византийская капитель намеренно перевернута абаккой книзу, чтобы подчеркнуть значение победы исламского оружия над христианами<sup>29</sup>. Примечательно, что позолоченный крест с Купола Скалы, посланный в Багдад после разгрома Иерусалима, был закопан в Багдаде перед Нубийскими воротами с тем, чтобы правоверные могли попирать его ногами. При этом Салах ад-дин (1138–1193), вопреки мнению своего окружения, принял решение не разрушать церковь Гроба Господня в 1187 г.

Культурно-религиозная нетерпимость, к счастью, не приобрела статуса универсального и всеобщего явления. Можно отметить немало случаев, когда здоровый прагматизм и необходимость получения духовной помощи вынуждали приверженцев инославных исповеданий посетить храмы соседей. Подобное случалось с православными прихожанами из квартала у Рыночной базилики в Константинополе (XIV в.). Зубная боль неизменно приводила их к скульптурному Распятию в католическом храме, принадлежащем венецианцам<sup>30</sup>. Микеле Баччи, рассматривая феномен религиозного синкретизма, привел пример монастыря св. Платона в Конье, который посещался как православными паломниками-греками, так и тюрками-мусульманами, при этом христианский монастырь располагался рядом с Большой городской мечетью. В соборе Петра и Софии (Тарс, Киликия) прихожане, по свидетельству Вильбранда из Ольденбурга (1211–1212), наблюдали, как в опасные для города моменты в глазницах иконы Богородицы появлялись слезы. Образ страждущей Богородицы почитался армянами, греками, католиками, сирийцами, арабами, тюрками и иудеями. М. Баччи рассматривает этот случай, как пример популярности храма у представителей сразу нескольких конфессий. И это вопреки тому, что мусульмане имели собственную святыню – почитаемую могилу одной из сестер Пророка<sup>31</sup>. В чем-то близкое свидетельство есть и для позднего Крыма. Академик П. И. Кёппен (1793–1864) сохранил сведения о том, что еще в первой трети XIX в. православные греки и армяне-григориане Эски-Крыма ежегодно 23 апреля совершали молебен с водоосвящением у храма св. Георгия на вершине горы Агармыш, расположенной к северо-востоку от города<sup>32</sup>.

Во взаимных контактах культуры ислама и христианства существовали, разумеется, и более сложные проявления, генезис которых не укладывается в привычное понимание синкретизма. Заслуживает внимания совпадение иконографического решения в изображении четырех всадников в рукописи *Тухфат*

<sup>29</sup> Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. М.: СПб., 2008. Рис. 6.49.

<sup>30</sup> Bacci Michele M. "Mixed" Shrines in the Late Byzantine Period // *Archeologia Abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 444, 447.

<sup>31</sup> Там же. С. 437, 438, 446.

<sup>32</sup> Тункина И. В. Открытие Феодосии. Страницы археологического изучения Юго-Восточного Крыма и начальные этапы истории Феодосийского музея древностей. 1771–1871. Киев, 2011. С. 67.

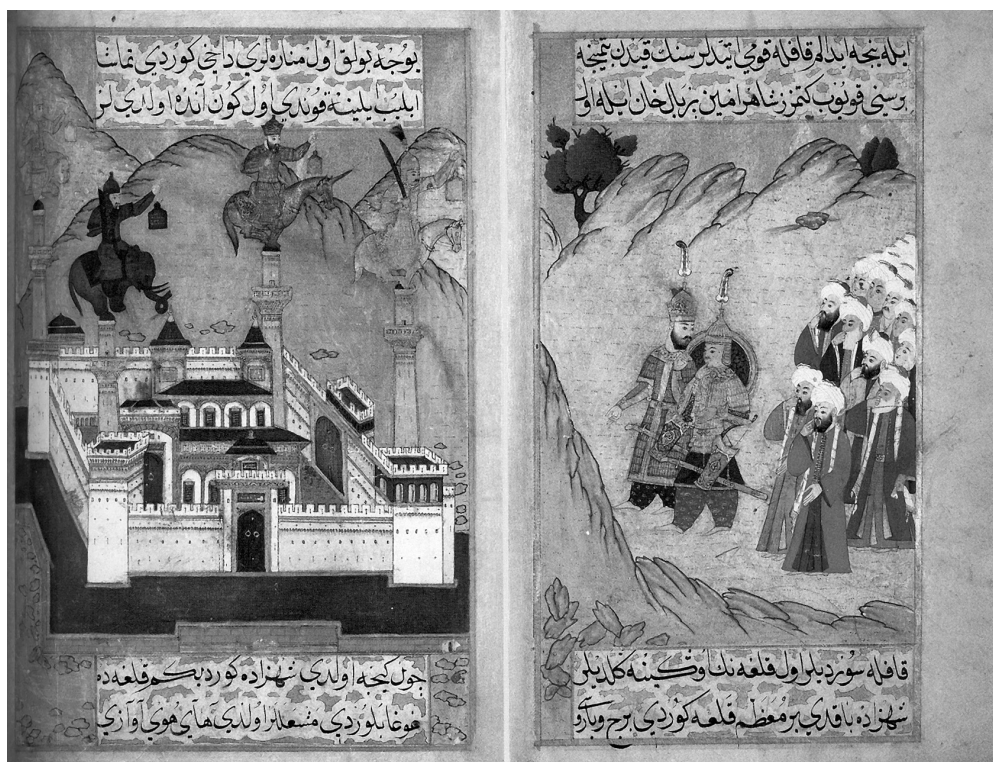


Рис. 4. Тухфат ал-латаиф. Шах-Рамин  
перед удивительным городом Дар ал-Бакам. Стамбул, 1593–1594. Деталь

ал-латаиф (Диковинные дары), созданной для турецкого султана Мурада III (Стамбул, 1002 г. х. / 1593–1594 г.) (рис. 4) и семи аллегорических фигур на фреске 1330 г. из базилики св. Франциска (Сиена, 1330 г.). Амброджио Лоренцетти, изобразив несправедливую казнь францисканцев в присутствии представителей исламской и христианской общин г. Таны (Танафи) на о. Сальсет неподалеку от Бомбея, представил и дидактическую программу, в которой дал морально-этическую характеристику взволновавшей его темы. Эта линия получила отражение в фигурах семи статуй на фронте павильона, идентифицируемых с семью смертными грехами (рис. 5)<sup>33</sup>. На самую высокую точку фронтона Амброджио установил аллгорию Зависти в облике слепого, чтобы противопоставить этот порок величайшему милосердию францисканских мучеников. Вершины двух малых фронтонов занимают Гордость и Высокомерие. Символом гордыни и вы-

<sup>33</sup> В раскрытии сюжета я целиком слеую за Мейером Л. Шапиро в изложении С. Фругони, см.: Frugoni C. Pietro Ambrogio Lorenzetti // I Protagonisti dell'Arte Italiana. Dal Gotico al Rinascimento. Firenze, 2003. P. 304–305.



*Рис. 5. Фигуры семи статуй на фреске Лоренцетти, идентифицируемые с семьёю смертными грехами, 1330 г. Деталь*

сокомерия здесь служит Александр Великий, помещенный между двумя женскими статуями на колоннах с капителями, символизирующими Жадность и Чревоугодие. Две женские статуи сопровождают и Марса. У его ног изображена лошадь – символ сладострастия, воспетый Вергилием (Энеида, II, 49). Известна связь Марса с Венерой (фигура слева); Венера изображена с луком, стрелами и купидоном. Венера здесь – аллегория сладострастия, располагающая к лени и вялости. Другая женская фигура – Беллона, сестра Марса. Беллона символизирует пылающий гнев; ее атрибуты – отсеченная голова Горгоны, окровавленный кинжал, пламя на голове и волк (?), лежащий у ее ног. Венера и Беллона, подобно аллегориям Жадности и Чревоугодия, помещены на площадках капителей, венчающих стройные колонны.

В миниатюре «*Шах Рамин перед городом Дар ал-Бакам*» в рукописи *Тухфат ал-латаиф* (1002 г. х. / 1593–1594 гг.) четверо вооруженных героев-всадников, оседлавших льва, слона, единорога и коня, изображены на вершине минаретов (один из главных символов ислама), подобно четырем аллегорическим фигурам на сиенской фреске 1330 г., установленным на капителях колонн. Маргарет Грейвз, подчеркивая уникальность сюжета турецкой миниатюры, относит его к началу эпизода о приключениях Шах-Рамина в фантастическом городе, построенном Шедидом ибн Адом из племени Ад, упоминаемом в Коране<sup>34</sup>. Четверо всадников составляют здесь символическую охрану легендарного города: в момент открытия ворот крепости Шах-Рамином на головы пришельцев из ртов всадников должны низвергнуться потоки воды, грозящие затопить принца и его окружение. По мнению исследовательницы, четыре всадника символизируют здесь четыре стороны света. Однако при всей уникальности сюжета в его художественном решении трудно не опознать один из приемов, выработанных итальянским треченто.

<sup>34</sup> Архитектура в исламском искусстве. Сокровищница коллекции Ага-хана. Каталог выставки. Научный куратор (Фонд Ага-хана по культуре), автор каталожных описаний Маргарет Грейвз, профессор исламского искусства и архитектуры Университета Индианы. СПб., 2011. С. 102.



Возвращаясь к теме религиозного баланса в том варианте, как он нашел свое проявление в декоре солхатского кенотафа с изображениями лампы и креста, можно все же усомниться в неизменности торжества обывательского мнения о глубине взаимного отторжения ислама и христианства на уровне личности. В 1348 г. в зачумленном Дамаске Ибн Баттута наблюдал коллективную молитву мусульман, евреев и христиан о ниспослании Господом спасения их жизней. Верующие, собравшиеся у *масджид ал-Акдам*, где они провели в молитвах весь день, пришли к пятничной мечети со своими богослужебными книгами – мусульмане с Кораном, евреи с Талмудом, христиане с Евангелием<sup>35</sup>. Общая молитва проходила в пределах границ сакрального пространства каждой из конфессий.

Полагаю, что наш памятник, ни в коей мере не свидетельствуя о смешении сакральных реальностей, дает редкое представление о признанных городской улицей чертах дуальной самоидентификации безымянного героя.

Для мультикультурной среды средневековых городов Восточного Крыма тема сосуществования религиозных общин значима и требует внимания. И все же уникальность кенотафа не дает оснований для слишком большого оптимизма в интерпретации каких-то других сторон городской культуры Солхата в целом, если исходить из концепции «авраамического единения»<sup>36</sup>. История общих корней иудаизма, христианства и ислама в реальной жизни все-таки нечасто находила прежде и находит в наше время<sup>37</sup> адекватное восприятие. Существовали, разумеется, и общие изобразительные мотивы, например, в изображении шестилучевой звезды. Эту фигуру, сложившуюся и традиционно используемую в круге памятников иудаики как символ «Звезды Соломона», в Солхате можно видеть в декоре реверса серебряных монет хана Тула-Бути (686–690 г. х. / 1287–1291)<sup>38</sup>, каменной резьбе как мусульманских, так и армянских надгробий. Здесь этот символ, как и в декоре сирийского стеклянного сосуда с эмалью последней трети

<sup>35</sup> Путешествия Ибн Баттуты. Арабский мир и Центральная Азия / Пер. с араб., введ., ист.-лингв. коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент, 1996. С. 137, 138.

<sup>36</sup> Беляев Л. А. De Archeologia Abrahamica // Archeologia Abrahamica. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 21.

<sup>37</sup> Как редкий пример высокого проявления религиозного плюрализма новейшего времени приведу обновление витражей Руанского собора верующим евреем из Витебска и знаменитым живописцем Марком Шагалом. Руан, столица витражей Франции, расположился на Нижней Сене в 230 км на северо-запад от Парижа. Здесь витражи украшали городские церкви, начиная с XII в. Самые старинные, выполненные в сине-красном цвете, сохранились в церкви аббатства Сент-Уэн. Витражные полотна церкви Жанны д'Арк собраны из двух слоев: серо-синий фон витражей XV в. содержит более ранние полотна с библейскими мотивами. Золотой век витражного искусства в Руане приходится на XVI в. Самое изысканное их творение – витраж окна-«розы» Руанского собора. Мне не известны примеры работы иноконфессиональных мастеров в Руане на протяжении всех восьми веков развития витражного дела.

<sup>38</sup> Лебедев В. П. Каталог монет Крыма в составе Золотой Орды. Одесса, 1999. С. 35, 5–7.

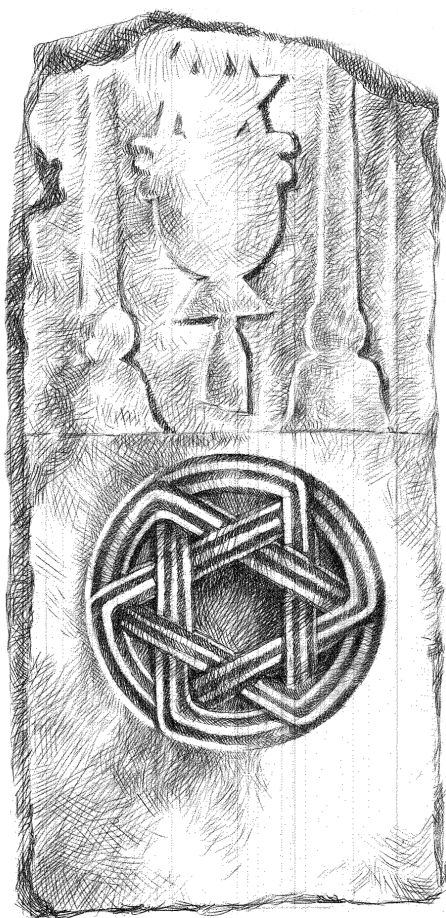


Рис. 6. «Звезда Соломона»  
в каменной резьбе Солхата, XIV в.

XIII в. из собрания в L.A. Mayer Museum в Иерусалиме, вопреки мнению Р. Хассон<sup>39</sup>, по-видимому, полностью утратил свое сакральное содержание уже к началу XIII в., а сам знак оказался ассимилирован улицей и вошел в общий фонд популярных декоративных мотивов (рис. 6). В связи с отсутствием объективных данных, вопрос о религиозной принадлежности мастеров, обслуживающих интересы поликонфессионального городского населения, нами не обсуждается.

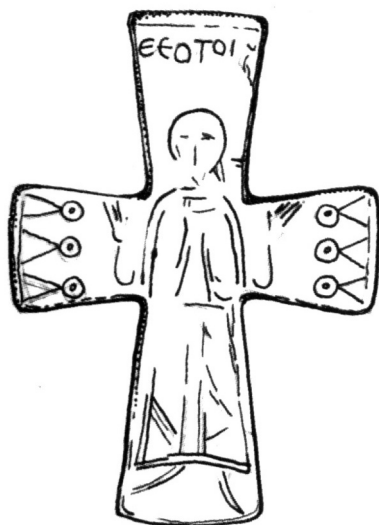
Другая грань жизни христиан Солхата представлена общиной ортодоксального православия. О ней мы знаем очень мало и только по материалам раскопок. Нами исследована однефная базилика середины XIV – начала XV в. Храм (с интерьером 4,55×6,74 м) состоит из основного объема и притвора. Южная стена храма оказалась снабжена двумя аркосолиями с нишами-склепами. Склепы использованы как фамильные усыпальницы, в одной из которых нами обнаружен энколпион киевского типа.

Представляется важным отметить, что христианским было и крупное поселение, возможно, тюркское по этносу, близ юго-восточной границы города. Здесь располагался один из ремесленных пригородов с развитым гончарным производством и некрополем. В сезоне 2004 г. при исследовании могильника было открыто мужское захоронение XIV в. со створкой бронзового энколпиона сирийского типа XII – начала XIII в.<sup>40</sup>. Створка украшена изображением *Богоматери оранты* и греческой надписью «θεοτόκος» – «Богородица» (рис. 7). Хотя мы и не имеем данных для документирования тюркской принадлежно-

<sup>39</sup> Hasson R. An enameled glass bowl with 'Solomon's seal': the meaning of a pattern // Gilded and Enameled Glass from the Middle East. Ed. by R. Ward. Dorchester, 1998. P. 41–43.

<sup>40</sup> Крамаровский М. Г., Гукин В. Д. Поселение Бокаташ II (Результаты полевых исследований Золотоордынской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа в 2004 г.). С. 5–36.

Рис. 7. Бронзовый энколпион с изображением Богоматери оранты и и греческой надписью «Θεοτόκος» — «Богородица», нач. XIII в. Ремесленный пригород Солхата



сти христианского поселения Солхата и его округи, но в близлежащей от Солхата Сугдее такую возможность предоставляет именник судакского Синаксаря 1292 г.<sup>41</sup> Однако если судакский Синаксарь дает представление о греко-византийской линии христианизации крымских тюрок, то известный «Codex Cumanicus» (конец XIII – начало XIV вв.) – католической<sup>42</sup>. Для первой трети XIV в. мы располагаем еще и свидетельством Ибн Баттуты, нанявшим у христиан-кипчаков<sup>43</sup>, кочевавших в районе Керчи, конскую упряжку с телегой для путешествия в Каффу<sup>44</sup>.

Итак, золотоордынский город в Крыму оказался настолько многолик, насколько разнообразной оказалась жизнь его этно-религиозных общин и, следовательно, жизнь улицы. Культурный облик Солхата определили три главных условия. Во-первых, этническая неоднородность населения, где наряду с тюрками (в том числе, половцами и выходцами из Малой Азии) и отюреченными монголами, принявшими ислам, например, членами разветвленной и социально значимой семьи Кутлуг-Тимура, сына Тоглук-Тимура, правителя Солхата и области Крым при хане Узбеке (1312–1341)<sup>45</sup>,

<sup>41</sup> Байер Г.-В. Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просографического лексикона времени Палеологов // Византия и средневековый Крым. Симферополь, 1995. С. 65–68.

<sup>42</sup> Golden P. B. The Codex Cumanicus // Central Asian Monuments / Ed. H. Paksoy. Istanbul, 1992. P. 38–40.

<sup>43</sup> В. Т. Пашуто, опираясь на ватиканские документы, пишет о миссионерской деятельности архиепископа Эстергома и примаса Венгрии Роберте, назначенного Григорием IX в 1227 г. легатом для восточноевропейских половцев и бродников. В полномочия архиепископа Роберта и помогавшим ему епископам Бартоломею и Рейнальду вменялось обращение населения в католичество, строительство храмов и назначение епископов (Пашуто 1966. P. 36). По русским летописям известно о принятии христианства половецкими ханами Бастыем, Глебом Тириевичем, Юрием Кончаковичем, Даниилом Кобяковичем, Изайем Белуковичем, Изайем Бурчевичем, Котьяном Сутоевичем, Романом Кзичем, Ярополком Томзаковичем (ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. 2-е изд. Л., 1926–1928. Л. 230–230 об.; ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. 2-е изд. СПб., 1908. Л. 220, 221 об., 225, 233 об., 245 об., 252, 253–255 об.; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 45, 62).

<sup>44</sup> История Казахстана в арабских источниках. Т. I. С. 208.

<sup>45</sup> Крамаровский М. Г. О благотворительности в Золотой Орде. Семья Кутлуг-Тимура и архитектурные доминанты Солхата (в печати).

проживали армяне. В своем большинстве армянские переселенцы пришли из северо-западной Армении, и, в частности, из Высокой Армении (Барцр Айка) и Киликии<sup>46</sup>. В городе также проживали византийцы, очевидно, греки, славяне, аланы, латиняне и евреи (иудеи и караимы). Второе условие связано с исповедальной дискретностью всех без исключения религиозных общин, включая исламскую (преимущественно суннитскую). Третье условие определила открытость культуры этнорелигиозных общин широкому спектру инноваций, как со стороны исламского мира (Ближний Восток и Анатолия), так и христианского Востока, Византии и Латинской Романии.

В городской культуре легко опознаются редкие древности еврейской и караимской общин, отдельные артефакты, связанные с представителями латинского Запада, памятники культуры и искусства солхатских армян<sup>47</sup>. В каком-то смысле повседневная жизнь Солхата в период XIII–XIV вв. зеркально отражает модель «перекрестка культур», в той или иной мере характерную для всего средневекового Крыма.

Итак, картина жизни солхатской улицы в конце XIII–XIV вв. без всяких преувеличений соответствует модели империи. В эпоху наивысшего подъема Золотой Орды в первой половине XIV в. ислам в городской среде Восточного Крыма так и не стал «государственной религией», способной подчинить иноверные конфессии. Когда же мы порой говорим об исламе *как о государственной религии*, уместно помнить, что для Джучидов все территории государства являлись *лично-семейной собственностью*, успешное сохранение которой до конца XV в. оставалось связано с *харизмой правителя*, определяемой, согласно чингисовой традиции, *волей Неба и основателя империи*. Это и отражено в символике официальных документов – *пайцз*, будь-то пайцза Узбека или Абдаллаха<sup>48</sup>. Личная приверженность исламу того или другого представителя династии, что сказывалось в выборе новоприобретенного имени, вероисповедания его ближайшего окружения, особенностях его внутренней или внешней политики, несомненно, отражалась на жизни иноверцев, но в рамках единой империи духовная жизнь отдельных религиозных общин выходила за пределы компетенции государственного регулирования.

<sup>46</sup> Есть еще труднопроверяемое свидетельство поздней хроники писца Давида, называемой Краткой, приложенной к Синаксарию (Матенадаран, рукопись № 7442, 1690 г.) о сорока тысячах армян, бежавших от сельджуков из Ани в Сарай на Волге, откуда они в конце концов переселились в Крым в 1330 г. Реалии, сообщаемые этим текстом, и, в частности, общее число переселенцев, а также просьба мигрантов о поселении в Крыму, обращенная к генуэзскому консулу Каффы, а не джучидскому наместнику края, вызывают большое недоверие.

<sup>47</sup> Крамаровский М. Г. Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. Каталог выставки. СПб., 2005. С. 120–124, 126–127; Крамаровский М. Г. Религиозные общины в истории и культуре Солхата XIII–XIV вв. С. 567–568; Buschhause Heide, Buschhause Helmut, Korchmasjan Emma. Armenische Buchmalerei und Baukunst der Krim. Tafeln. Erevan. S. 11; Крамаровский М. Г. Город и городская жизнь в Золотой Орде. С. 567–588.

<sup>48</sup> Например: Крамаровский М. Г. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001. С. 74–79.

## Заметки



## A SCHOOL FOR THE SOLITARY: THE MONASTIC READING IN ST. ISAAC OF NINEVEH

### 1. ST. ISAAC OF NINEVEH: HIS LIFE AND WORK

The only chronologically certain fact about St. Isaac of Nineveh, also known as Isaac the Syrian, is that between 676 and 680 he was elevated to Bishop of Nineveh, today's Mosul in Northern Iraq. He held this post for only five months, after which, he withdrew as a hermit to the mountains of Huzistan in South-Western Iran. There, he spent the rest of his life<sup>1</sup>. Isaac belonged to the Church of the East, better known as the Nestorian church, centred in Mesopotamia<sup>2</sup>.

Isaac is an outstanding representative of a whole group of East-Syriac mystical writers, such as Dadisho' Qatraya (second part of the 7th cent.), John of Dalyata (7–8th cent.) and Joseph Hazzaya (the Seer, 8th cent.) who blossomed in the Nestorian Church during the early centuries of Islam<sup>3</sup>.

The considerable theological oeuvre of Isaac is still not completely published<sup>4</sup>. Unlike the rest of the ascetic movement he belonged to, a part of Isaac's writings was translated from Syriac into Greek in the 9th century at the monastery of St. Saba in Palestine. After being rendered from Greek into Latin and Old Slavonic and then into a great number of modern European languages, they gained popularity in the West and the East of Christian

<sup>1</sup> About Isaac's life see S. Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi 14, Firenze 2002, 53–63.

<sup>2</sup> The best presentation of the history of the Church of the East before Islam is still J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide 224–632*, Paris 1904. An outline of the East Syrian Church history in 7th century is to be found in Chialà, *Ricerche* (cf. n. 1), 25–33.

<sup>3</sup> For an overview of the East Syrian mysticism see G.G. Blum, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams*, *Orientalia biblica et christiana* 17, Wiesbaden 2009.

<sup>4</sup> Cf. for the so-called first part: Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa quam edidit P. Bedjan*, Paris 1909. For the "second part": Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), 'The Second Part', Chapters IV–XLI edited by S. Brock, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 554, *Scriptores Syri* 224, Lovanii 1995; Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), 'The Second Part', Chapters IV–XLI translated by S. Brock, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 555, *Scriptores Syri* 225, Lovanii 1995. The so-called third part of St. Isaac's writings was recently published and translated into Italian by Sabino Chialà: *Isacco di Ninive, Terza collezione*, ed. da S. Chialà, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 637, *Scriptores Syri* 246; *Isacco di Ninive, Terza collezione*, trad. da S. Chialà, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 638, *Scriptores Syri* 247. Still unpublished are writings 1–3 from the "second part".

Europe<sup>5</sup>. Due to the high authority of his literary output, Isaac is considered a holy father in the Orthodox Churches of the Byzantine rite despite the fact that he belonged to the Church of the East, which has not been in communion with those Orthodox Churches since late 5th century.

## 2. ISAAC'S AUDIENCE

The major theme in the literary corpus of Isaac is solitary life. A monk of the Church of the East in Isaac's time usually started his career in a coenobitic (i.e. communal) monastery. This was regarded as a preparation for living alone, first in a cell within the borders of the monastery and then outside, probably without much support from the community. This stage could last until the death of the hermit and was regarded as perfection in the monastic way of life<sup>6</sup>. A group of monks preparing themselves for withdrawal into uninhabited regions or having difficulties staying alone for prolonged periods of time was the audience to which Isaac addressed his writings.

A considerable part of these people – as it was also probably the case with Isaac himself – did complete their studies at one of the Christian theological schools in Mesopotamia. Besides exegesis of Holy Scripture, their programs included introductory matters in logic and philosophy as well as some medical learning<sup>7</sup>. This background was to be reflected upon, when trying to convince monks to remain in the wilderness.

As a matter of fact, neither the Bible nor pagan philosophers were particularly supporting of a complete separation from the world. Apart from the figure of John the Baptist and a few places where Jesus retires in order to pray alone, the ideal of the New Testament is the community of disciples who “were together and had everything in common”, as the Acts of the Apostles put it<sup>8</sup>. Likewise, the Old Testament, though approving as an exception the secluded life of the prophet Elijah, commands all his followers to “be fruitful and increase in number”<sup>9</sup>, which presupposes a regular family. As for the Greek philosophers, probably no one of them would hesitate to proclaim together with Aristotle that “a man is by nature a political animal”<sup>10</sup>, i.e. the citizen of a polis.

The only late antiquity movement with strong emphasis on the separation from the

<sup>5</sup> About the translation history of Isaac's works see Chialà, *Ricerche* (cf. n. 1), 325–364 and S. Brock, *An Ecumenical Role Played by Monastic Literature: the Case of St Isaac the Syrian, One in Christ*. *A Catholic Ecumenical Review* 15, 2005, 53–58.

<sup>6</sup> Cf. Chialà, *Ricerche* (cf. n. 1), 43–50.

<sup>7</sup> For curriculum of the school of Nisibis, the only East Syrian theological school we are well informed about, see A.H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, 2006, 87–97.

<sup>8</sup> Acts 2:44.

<sup>9</sup> Gen 1:27.

<sup>10</sup> Arist., *Pol.* 1253a 2–3.



world was Christian anachoretic monasticism that was in this respect at odds both with the Bible and Hellenic wisdom<sup>11</sup>. Isaac's writings vividly illustrate some aspects of this tension. In what follows, I am going to have a closer look at Isaac's use of hagiographic material and discuss some cases of interplay between the ideal of religiously motivated seclusion, Holy Writ and Greek philosophy in his work. Let us start with some general observations about the readings that Isaac recommended to his audience.

### 3. THE READING OF A HERMIT ACCORDING TO ISAAC OF NINEVEH

Alongside with the office prayer and the so-called free prayer, reading was an important part of the daily agenda of an East-Syrian hermit. In the writings known to us now, Isaac twice gets on to reading in the cell of a hermit. He clearly distinguishes between books fitting for education and those that "manifest <...> the short and clear-cut path that leads to God"<sup>12</sup>. The first group does not include the secular reading only. Among the books of this kind Isaac mentions those "that lead[s] you to acquire verbal disputation and training in the wisdom of this world", "the affairs of the kings, their victories and histories; or the polemic words and refutation of opposing parties"<sup>13</sup>. But likewise, "the kind that informs you about the affairs and quarrels that have taken place in the Church, or the canons" are not recommended<sup>14</sup>. Elsewhere, Isaac advises his readers against books "which accentuate the difference between the confessions, with the aim of causing schisms, which provides the spirit of slander with a mighty weapon against the soul."<sup>15</sup>

All books of this kind show their reader "to be cultured and learned, an exegete and rich in ideas" which provides occasions for boasting. "Let us leave all this kind of reading to the healthy", Isaac says, "whereas we in our sickness should make use of medicines"<sup>16</sup>.

To these medicines, which are the advisable books belong "the two Testaments which God has destined for the instruction of the whole world"<sup>17</sup>, and, generally, "topics

<sup>11</sup> About the Christian-monastic ideal of living alone in late antiquity see my "Be pleasing to God, and you will need no one." The concept of religiously motivated self-sufficiency and solitude in *The Teachings of Silvanus* 97,3–98,22 (NHC VII,4) in its Late Antiquity context, in: Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag, herausgegeben von D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors und A. Toepel, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 187, Leuven u.a. 2011, 83–113.

<sup>12</sup> Part II, writing 1 (= II 1), English translation according to S. Brock, *St Isaac the Syrian: two unpublished texts*, *Sobornost. Incorporating Eastern Churches Review*, 19:1, 1997, 20. The Syriac original of these two texts (II 1 und 2) is still not published.

<sup>13</sup> II 1, S. Brock, *Two unpublished texts* (cf. n. 12), 20.

<sup>14</sup> II 1, S. Brock, *Two unpublished texts* (cf. n. 12), 20.

<sup>15</sup> I 4, English translation according to *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* translated from Bedjan's Syriac Text with an Introduction and Registers by A.J. Wensinck, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXIII* 1, Amsterdam 1923, 34, §48.

<sup>16</sup> II 1, S. Brock, *Two unpublished texts* (cf. n. 12), 20.

<sup>17</sup> I 4, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 34, §48.

that are specifically collected together for the healing of our passions”<sup>18</sup>. The main types of this genre are “the lives of the saints” and “accounts of the revelations that came to them concerning the ordering of this solitary way of life”. Isaac provides also a shorter characteristic of this literature: “books which are solely devoted to the monastic way”<sup>19</sup>.

Having presented these general recommendations, we shall address the question of how Isaac himself deals with the different genres of literature mentioned above when teaching actual or future solitaries. I will exemplify this topic by analysing his treatment of the acts of martyrs, the *Apophthegmata Patrum* and the pagan philosophers.

#### 4. ACTS OF THE MARTYRS

Monks are in some sense successors to the martyrs, as recorded in one of the oldest sources of early monasticism, the *Vita Antonii* written by St. Athanasius of Alexandria shortly after Anthony’s death in 356<sup>20</sup>. Athanasius remarks that after the end of the persecution in Alexandria, Antony, who was not able to suffer for Christ together with the martyrs, withdrew to his cell and became a martyr in his conscience.

Though Isaac lives at the time of expansion of the early Islam, he does not seem to be conscious about any real possibility to lose his life confessing Christ. The martyrdom he often speaks about is that of Antony: it is the voluntary bearing of severities in hermit’s daily life. The martyrs of the past are for him not primarily confessors of Christian faith but examples of endurance on account of faith. The list of hardships they overcame, is in one case clearly adjusted to those of the solitary: hunger, thirst, cold, separation from families and friends, lack of consolation and contact to other people<sup>21</sup>.

In other case, Isaac composes a long series of different torments the martyrs passed through without being weakened in their resolution. His point is now that the persecutors were not able to break even women’s and children’s will. All the more, this must be the case with a tired solitary sleeping on the earth and attacked by demons<sup>22</sup>.

It hardly needs explanation that, by his interpretation of the acts of martyrs as texts addressed to the solitary, Isaac created a paradigm according to which, also other acts unexplained by him could become a useful encouragement in the daily reading of the hermits. Once Isaac says that the same power of God, which confirmed the martyrs, is likewise supporting the monks in their combat against demons<sup>23</sup>. His message is clear enough: the solitary are the martyrs of his days.

<sup>18</sup> II 1, S. Brock, Two unpublished texts (cf. n. 12), 20.

<sup>19</sup> II 1, S. Brock, Two unpublished texts (cf. n. 12), 20.

<sup>20</sup> *Vita Antonii* 46–47.

<sup>21</sup> III 12,39–42.

<sup>22</sup> III 12,43–47.

<sup>23</sup> II 3,2,64. The very long writing II 3 is available in Italian translation by Paolo Bettolo, cf. Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull’argomento della gehenna, Altri opuscoli*. Introduzione, traduzione e note a cura di P. Bettolo, Magnano 1985, 49–197.

## 5. APOPHTHEGMATA PATRUM

*Apophthegmata Patrum* is the name for various collections of sayings of and short stories about Egyptian desert fathers, known to Isaac in Syriac translation. Isaac makes ample use of this material, when arguing with a hermit about the value of secluded life in a letter transmitted among his other writings<sup>24</sup>.

Though the letter of the unknown monk to Isaac is not preserved, we can get a reliable account about his problems from Isaac's answer. Central for his demand is the notion of Christian perfection. While for Isaac this perfection is clearly to be reached in solitude, the brother is embarrassed by some people saying that contacts with other monks were still more perfect than seclusion because they provided an opportunity for showing love by serving one's neighbour. Another difficulty had to do with the application of seclusion to various kinds of people. The monk asked whether he also had to avoid distinguished people just like simple ascetics or whether a short conversation with them was admissible by way of exception.

Isaac answers with a series of examples taken from *Apophthegmata Patrum*. "How did they practice reclusion? Aba Arsenius would not meet with any one. <...> Once one of the Fathers went to see Aba Arsenius who opened, thinking that it was his servant. When, however, he saw who it was he prostrated himself. And when the visitor sought to persuade him, saying: 'Rise, o father, that I may greet you, were it only in the doorway, then I will go' – the saint protested saying: 'I will not rise until you go.' And he did not rise until the other had left him and was gone. Thus the blessed one acted, lest they should come again if he once gave way to them."<sup>25</sup>

Another story answers to doubts concerning avoiding renowned people and tells about a visit paid to Arsenius by the head of the church of Egypt, archbishop Theophilus of Alexandria. After prolonged silence on the part of Arsenius, Theophilus succeeded in bringing him to speech. He asked the archbishop: "If I speak to you, will you remember what I say?" Theophilus had promised and the solitary said to him: "Wherever you hear that Arsenius is, do not come near to that place."<sup>26</sup>

Both episodes provide a model for the right behaviour of a hermit if meeting a monk equal to him or a prominent person is unavoidable. However, the original question concerning Christian perfection remains still not answered.

Isaac comes a bit closer to this question when he quotes once again Arsenius, who said to his fellow monks: "God knows that I love you; but I cannot be with God and

<sup>24</sup> See I 41, (Syriac text: Bedjan, *De perfectione religiosa* (cf. n. 4), 307–313; English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 205–209, §307–313.

<sup>25</sup> I 41, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 206, §308–309. Cf. *Apophth. patr.*, Arsenios 75.

<sup>26</sup> I 41, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 206, §309–310. Cf. *Apophth. patr.*, Arsenios 7.

with men”<sup>27</sup>. Nevertheless, exactly these words give his considerations a new unexpected turn: in which way staying alone defended by Arsenius corresponds to Christ’s commandment to love God and his neighbour?<sup>28</sup> Partly, the answer Isaac provides in the letter does not seem satisfactory even for him. The commandment to love God “with whole soul and with whole heart and more than the whole world and nature and what belongs to nature – is accomplished when you remain in solitude”,<sup>29</sup> he writes and one can agree that it sounds convincing. Though, what about the neighbour?

Isaac suggests that love for the neighbour burns most powerfully exactly if we withdraw from him or see him at fixed days only<sup>30</sup>. The first case is in certain disagreement with the common experience while the second challenges being alone with God. Probably, that is why Isaac returns to this complex of problems in another letter.

Surprisingly, in this document, the great Egyptian anachorites John of Thebais and Arsenius are denied to be examples for Isaac’s fellow monks. “Do not approach to their stories”, Isaac advises. “If you are far from the state of the perfect”, he continues, “and continually occupied with bodily labours <...> why then do you despise a commandment which suits your measure?” The commandment in question is, of course, to love and to help his neighbour. “For if you are far from all comfort and all meeting with men as they (that is John and Arsenius) were, you are allowed to despise such works of <practice>”<sup>31</sup>.

It is evident that Isaac is confronted with some polemics regarding his previous views. That is why his opinion concerning absolute solitude is altered now: if someone thinks himself to be perfect and remains continually with God, he is free to omit the “lover commandment”, it is the practical support of the neighbours<sup>32</sup>. If this is not the case, and a monk “neglects the trouble of his brethren and pretends to keep the rule of his week <... he> is anathema”<sup>33</sup>. His last word to this subject in the letter in question is that it is impossible to “elevate himself” to the perfect contemplation of God “unless” one “has accomplished before, by practice, that which is lower”, it is the practical love to one’s neighbour<sup>34</sup>.

## 6. ISAAC’S ATTITUDE TO PHILOSOPHY

In most cases, Isaac’s attitude towards Hellenic philosophy is the traditional one for an Eastern Christian monk: philosophy is regarded to be a lower form of the

<sup>27</sup> I 41, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 207, §310. Cf. *Apophth. patr.*, Arsenios 13.

<sup>28</sup> Mt 19,19.

<sup>29</sup> I 41, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 208, §312–313.

<sup>30</sup> I 41, §313.

<sup>31</sup> I. e. visiting the neighbouring monks. I 81, English translation: Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 380, §568.

<sup>32</sup> I 81, §571, 573.

<sup>33</sup> I 81, §572.

<sup>34</sup> I 81, §571.

knowledge of the world in comparison to the mystic contemplation<sup>35</sup>. Another, considerably less represented monastic tradition, made use of those Greek philosophical works, which seem to be appropriated for Christian ethics. The most known example is probably Stoic thinker Epictetus, the paraphrases of whose works were transmitted among Greek monks under the name of Nilus of Ancyra<sup>36</sup>. The remarkable fact is that we also find this second tradition in Isaac.

In his short discourse on patience (I 57), Isaac gives an example of a philosopher who had mastered his will in the matter of a vow to keep silence so well that, even threatened with death if he did not speak, he steadfastly refused to utter a word<sup>37</sup>. Although no name is given, it is not difficult to recognize in this passage a reference to the Life of Secundus, the Silent Philosopher<sup>38</sup>. His biography is a little book, written by an unknown author, probably in the last half of the 2nd century AD. In 1964, Ben Edwin Perry edited the Greek original text of Secundus' Life together with its Latin, Syriac, Armenian, and Arabic versions<sup>39</sup>.

Obviously, Isaac knew the Syriac translation of the Life, probably from his time at a theological school, and did not hesitate to use Secundus as an example for monks.

## 7. SOME CONCLUDING REMARKS

The case with Secundus' Life shows that Isaac did not take literally his own advice concerning acceptable reading for the solitary. Of some profit for the monks proved to be a piece of pagan hagiography, to which Isaac calls their attention in the same way as to the acts of Christian martyrs in another passage. The most serious problems for his teaching activities did not come, however, from the use of pagan philosophers, but from the application to his ideal of solitary life the Gospel's commandment to love one's neighbour. One can appreciate Isaac's trying to bridge this discrepancy but it seems obvious that he did not say the last word on this difficult subject.

<sup>35</sup> Cf. e.g. I 3, §21; II 35,8–9; III 1,15 and Becker, *Fear of God* (cf. n. 7), 187: "Philosopher" (i.e. in Isaac, D.B.) seems to be a code word for those Christian intellectuals engaged in the study of Aristotle's logical works."

<sup>36</sup> Cf. G. Boter, *The "Encheiridion" of Epictetus and its three Christian adaptations: transmission and critical editions*, *Philosophia antiqua* 82, Leiden et. al. 1999.

<sup>37</sup> Syriac text in Bedjan, *De perfectione religiosa* (cf. n. 4), 403–404, English translation in Wensinck, *Mystic Treatises* (cf. n. 15), 270–271, §403–404.

<sup>38</sup> Cf. S. Brock, *Secundus the Silent Philosopher: Some Notes on the Syriac Tradition*, *Rheinisches Museum für Philologie* 121, 1978, 94–100, reprinted in S. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, *Collected Studies Series* 357, Brookfield 1992, № IX.

<sup>39</sup> B.E. Perry, *Secundus the Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus Critically Edited and Restored so far as possible together with Translations of the Greek and Oriental Versions, the Latin and Oriental Texts, and a Study of the Tradition*, *Philological Monographs* 22, New York 1964.

СЛАВЯНО-РУССКИЕ КОДЕКСЫ ЕВАНГЕЛИЙ  
В КОЛЛЕКЦИИ Н. П. ЛИХАЧЕВА ИЗ АРХИВА  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ИНСТИТУТА ИСТОРИИ РАН

В апреле 2012 г. исполнилось 150 лет со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева, выдающегося отечественного ученого-медиевиста, искусствоведа, археографа, собирателя и коллекционера. Он стоял у истоков вспомогательных исторических дисциплин и мечтал о создании Музея истории письменности разных государств и народов от глубокой древности и до современного ему времени начала XX в., музея, которого никогда не было в мире и, вероятно, не будет. Все несметные сокровища, собранные им на протяжении всей жизни, представленные самыми разнообразными памятниками письменности, выполненными на различных материалах, а также произведениями иконописи, редкой библиотекой, составленной еще его предками, и должны были составить уникальный музей. Следует напомнить, что в течение краткого периода 1925–1930 гг. Музей все-таки существовал и назывался Музей палеографии<sup>1</sup>. Но трагические события XX в., особенно первой его половины, не позволили до конца осуществить замысел ученого. Н. П. Лихачев был репрессирован и в числе многих выдающихся ученых, которые составляли славу отечественной науки, был осужден по так называемому «академическому делу»<sup>2</sup>. Он был лишен многих прав, оторван от научной среды, выслан в Астрахань, где много и тяжело болел, а Музей из-за череды непрерывных реорганизационных процессов в области науки, культуры и архивного дела в годы советской власти перестал существовать как единый комплекс письменного наследия. Материалы были разрознены, переданы в различные учреждения музейных ведомств и Академии наук<sup>3</sup> и до сих пор многие материалы коллекции находятся в музеях и архивах академических учреждений Санкт-Петербурга и Москвы и не имеют полноценных научных описаний и каталогов, однако нередко публикуются и экспонируются на различных тематических выставках в ряду других редких

<sup>1</sup> *Лихачев Н. П.* Музей палеографии. Л., 1925; *Лихачев Н. П.* Музей палеографии // Научные учреждения Академии наук СССР: краткое обозрение ко дню десятилетия 1917–1927 / Под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Л., 1927.

<sup>2</sup> Академическое дело 1929–1931 гг. СПб., 1993. Вып. 1. Предисловие. С. V; *Анцифиров Н. П.* Из Дум о Былом. М., 1992. С. 373; Без ретуши. Страницы советской истории в фотографиях, документах, воспоминаниях / Авт.-сост. М. П. Ирошников, Ю. Б. Шелаев; под ред. М. П. Ирошникова. Л., 1991. С. 204–209; *Брачев В. С.* «Дело» академика С. Ф. Платонова // Вопросы истории. М., 1989. № 5.

<sup>3</sup> См. об этом подробнее в статье: *Мещерская Е. Н., Пиотровская Е. К.* О проекте Сводного Каталога письменных памятников и документов из коллекции академика Н. П. Лихачева (1862–1936) // Византия в контексте мировой культуры. Труды государственного Эрмитажа. Т. LI. СПб., 2010. С. 564–582.



*Здание  
Санкт-Петербургского  
института истории РАН  
(бывший дом Н. П. Лихачева).  
Современный вид*

В ЭТОМ ДОМЕ  
С 1902 ПО 1936 Г.  
ЖИЛ И РАБОТАЛ  
ВЫДАЮЩИЙСЯ  
ИСТОРИК  
АКАДЕМИК  
НИКОЛАЙ  
ПЕТРОВИЧ  
ЛИХАЧЕВ

памятников культуры. Среди этих памятников следует обратить внимание на неисследованные и малоисследованные в области исторического источниковедения кодексы славяно-русского письменного наследия. Они хранятся в Архиве Санкт-Петербургского института истории РАН в его Русской секции по принятой системе хранения, которая была установлена после передачи обширных и разнообразных коллекций в Ленинградское отделение Института истории СССР (совр. Санкт-Петербургский институт истории РАН) и другие учреждения через несколько лет после ликвидации Музея палеографии<sup>4</sup>.

Он размещался в доме № 7 по улице Петрозаводской в Санкт-Петербурге (с 1966, в нем находится СПб ИИ РАН)<sup>5</sup>. Собранные Н. П. Лихачевым и сохранившиеся рукописи и их фрагменты, представленные несколькими листами отдельных кодексов, как можно предполагать, должны были вписаться в контекст истории письма и культуры человечества. Дошедшая коллекция евангельских текстов невелика, всего около трех десятков рукописей XIII–XVII вв. (она включена в колл. 238. Оп. 1). Существует машинописная опись, анализ которой и обращение к рукописям *de visu* позволяют сделать некоторые наблюдения. При обращении к сохранившимся кодексам исследователь отметит, что ранних рукописей XI, XII вв. не сохранилось (может быть Н. П. их и не приобретал?), не было и глаголических кодексов или их фрагментов<sup>6</sup>. Древнейший кодекс датируется XIII–XIV вв. Позволим себе подробнее остановиться на характеристике этого памятника. Это Евангелие тетр (№ 223), небольшой кодекс в четверку, среднеболгарский извод, без конца, есть утраты листов, пергаменный (верх рукописи залит водой, пятна от воды на некоторых листах)<sup>7</sup>. Письмо уставное. В заголовках элементы вязи. Поздний переплет XVII в. оформлен малиновым бархатом начала XIX в.; три красочные миниатюры евангелистов (только Матфей, Марк, Иоанн); заставки плетеные балканского стиля (красные, желтые, зеленые краски).

Для подтверждения этапов развития и сохранения текста Священного Писания, его отдельных изменений отметим, тот факт, что в коллекции Н. П. Лихачева представлены и Евангелия тетр и Евангелия апракосы (к сожалению, в лаконичных характеристиках описаний нет точных сведений – краткие, полные или праздничные типы текстов), по-видимому, это обстоятельство очень существенно для истории бытования текста, его служебного предназначения (выносное, келейное), а также для его географического распространения. Есть и единственный экземпляр «Учительного Евангелия (№ 501, в лист, 1573 г.). Как

<sup>4</sup> Путеводитель по архиву Ленинградского отделения Института истории. М.; Л., 1958. С. 13–16.

<sup>5</sup> Плешков В. Н. Из истории Дома Н. П. Лихачева в Санкт-Петербурге (ул. Петрозаводская, д. 7) // ВИД. XXXIX. СПб., 2005. С. 517–521.

<sup>6</sup> Прохоров Г. М. Как А. С. Орлов разоблачал академика Николая Петровича Лихачева // ВИД. XXVI. СПб., 1998. С. 102–104.

<sup>7</sup> Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 353. «Звучат лишь письмена...» К 150-летию академика Николая Петровича Лихачева. СПб., 2012. С. 213.



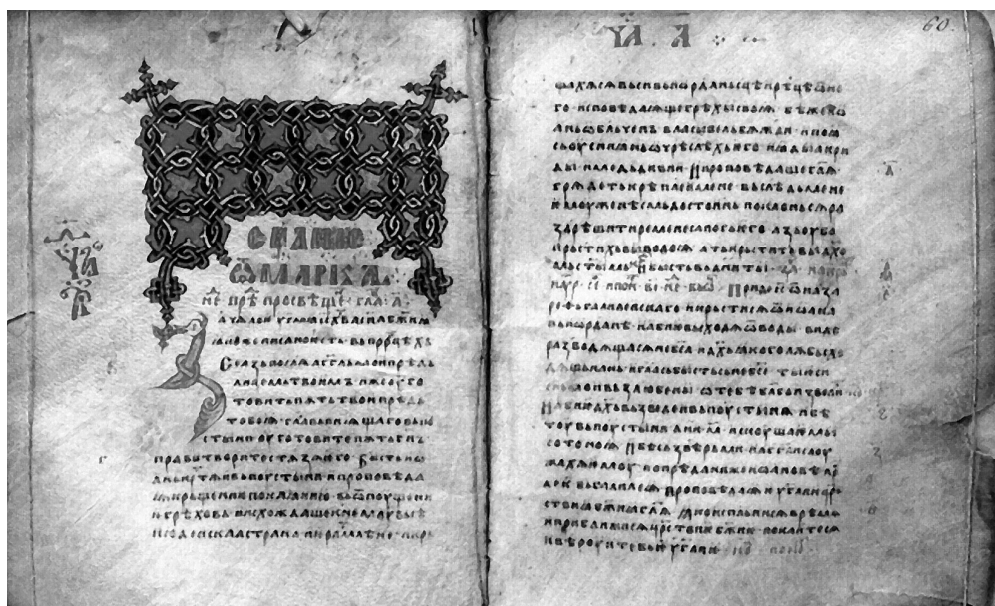


*Евангелие от Матфея. Рубеж XIII–XIV вв.*

правило, письмо рукописей уставное или полууставное, что свидетельствует о сохранившейся глубокой служебной традиции кодексов.

Рукописи с миниатюрами Евангелистов и орнаментированными заставками, киноварными буквицами также представлены в коллекции не единичными экземплярами. Много рукописей с владельческими записями, вкладными записями писцов и даже записью о покупке рукописи в 1520–1521 гг. (Евангелие тетр с заставками, полуустав начала XVI в. в лист, поздний переплет, № 481), интересна вкладная запись 1598 г. по листам Евангелия тетр (№ 47) первой половины XV в. княгини Ходкевич-Чарторыйской, а также вкладная запись 1497 г. писаря вел. кн. Литовского Александра Федора Янушковича. Есть Евангелие с латинскими и русскими записями юго-западными (№ 499, XVI в.). Переплеты рукописей, как правило, более поздние, стилизованные, к сожалению, сохранность во многих случаях неудовлетворительная. (Можно объяснить это двумя перенесенными холодными блоками – Петрограда 20-х гг. и Ленинградской 40-х гг., – а также последствиями наводнения 1924 г.)<sup>8</sup> Однако разнообразие

<sup>8</sup> О губительных последствиях наводнения 1924 г. для города см., например: *Померанец К. С.* Три века петербургских наводнений. СПб., 2005. С. 64–84. В Санкт-Петербургском филиале Архива РАН в фондах, связанных с историей Музея палеографии, также хранятся документы, в которых описаны эти события (Ф. 217. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 61–64). О тяготах ленинградской блокады для письменных сокровищ см.: *Болдырев А. Н.* Осадная Запись (Блокадный дневник). СПб., 1988. С. 271.



*Четвероевангелие XIII–XIV вв. Мелкий устав. Пергамен. 173 л. Переплет в досках, покрытых малиновым бархатом, с «жуками» и застегками*

переплетов впечатляет, это не только доски, обтянутые плюшем, крашениной, но и редкие жуковины с изображением страстей, есть и с вышитым крестом на гобеленовом переплете (№ 506).

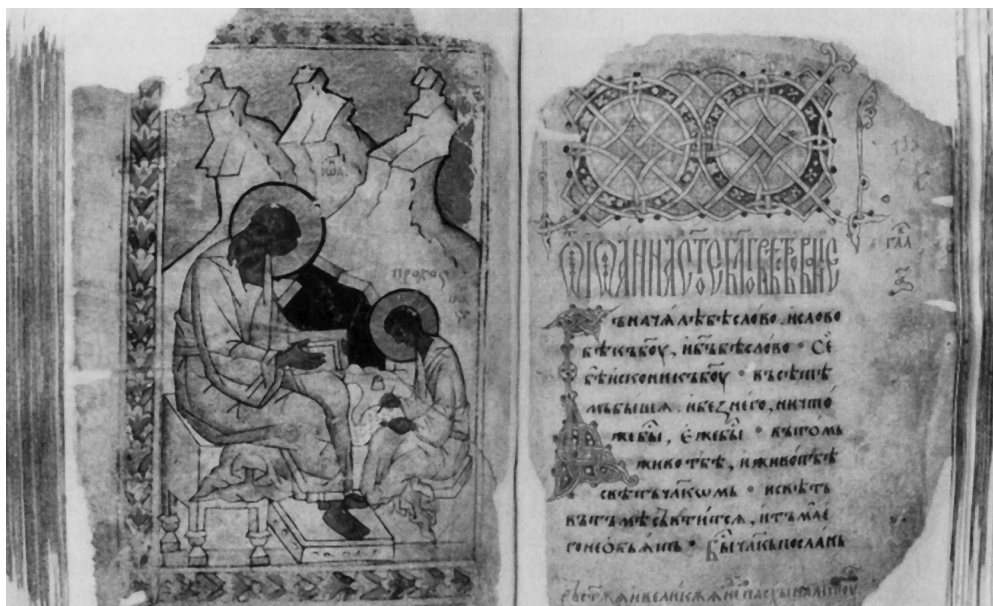
Итак, несмотря на то, что древний пласт евангельских текстов коллекции почти единичен – одна рукопись XIII–XIV в. и одна XIV в. (обе учтены в сводном Каталоге славяно-русских рукописей XI–XIII вв. и 1-й части XIV в.)<sup>9</sup>, остальные подготовлены сотрудниками Археографической комиссии к изданию, следует отметить, что состав дошедших рукописей чрезвычайно важен, ведь от общего объема наследия славяно-русской письменности XIII–XIV вв. сохранилось около 1500 тыс. рукописей), при этом евангельские памятники составляют 25%; а рубеж XIII–XIV вв. необычайно важен для истории Древнерусского государства.

В собрании Н. П. Лихачева более всего евангельских кодексов XVI в. (что, впрочем, характерно и для всей древнерусской части коллекции). Можно предполагать, что Николай Петрович Лихачев предопределил будущие магистральные проблемы русской истории, которые заняли важное место в

<sup>9</sup> а) Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. М., 1984; б) Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1. М., 2002. С. 385–386.



*Четвероевангелие XV в. Миниатюра, изображающая евангелиста Луку.  
Полуустав. Бумага. Переплет в досках, покрытых тисненой кожей*



*Миниатюра, изображающая евангелиста Иоанна и его ученика Прохора  
из того же Четвероевангелия XV в.*

историографической традиции XX–XXI вв. Хотя Л. П. Жуковская очень осторожно писала, что для становления и истории славяно-русского церковного обихода, по-видимому, большую ценность представляют пергаменные кодексы Евангелий, а бумажные – меньшую, все же предполагаем, что значение их не достаточно выяснено<sup>10</sup>.

Многие кодексы остаются не полностью описанными, выверенными и по разночтениям, составу и порядку чтений. Поражает необыкновенная пестрота оформления (в кодексы вклеиваются гравированные изображения евангелистов более позднего времени, расписываются красками гравированные изображения, и т. п.)<sup>11</sup>.

К сожалению, не обнаружено сведений о характере приобретений кодексов Н. П. Лихачевым, нет вложенных записок, счетов книжных магазинов и торговцев (что имеет место в части его приобретений западноевропейских редкостей). Обращение к некоторым кодексам, особенно позднего времени, показывает, что они востребованы крайне редко (в интересных в плане внутреннего и внешнего оформления кодексах в листе использования нам встретился автограф О. П. Лихачевой (1937–2003), внучки Николая Петровича, известного слависта, датированный 1994 и 1995 гг.). Язык рукописей, пожалуй, кроме древнейших, подробно не описан, поэтому затруднительно говорить об изводах, диалектных чертах и других характеристиках. Это дело будущего и труд новых поколений, которые впишут свои наблюдения и выводы о сохранившихся евангельских кодексах в контекст рукописей всего круга церковного обихода, также представленного в коллекции Н. П. Лихачева и с которыми они неразрывно связаны.

<sup>10</sup> Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 350–352.

<sup>11</sup> См., например: Жуковская Л. П. Связь изучения изобразительных средств и текстология памятника // Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сборник второй. М., 1974. С. 58–69. В статье подробно рассмотрена история вопроса и проблемы теоретической текстологии.

ГРУЗИНСКИЕ РУКОПИСИ ДУХОВНОГО СОДЕРЖАНИЯ  
ИЗ КОЛЛЕКЦИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ИНСТИТУТА  
ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ  
(ПО СЛЕДАМ НОВЫХ ИЗЫСКАНИЙ)

В Институте восточных рукописей Санкт-Петербурга<sup>1</sup> хранится довольно большая, значимая коллекция древних и редких грузинских рукописей.

По всей вероятности, первая грузинская рукопись перешла в собственность Азиатского музея в 1818 г., в год его основания, из библиотеки Академии наук Санкт-Петербурга<sup>2</sup>. С конца 30-х гг. XIX столетия начинается целенаправленная работа по собиранию грузинских рукописей для Азиатского музея. В разное время коллекция пополнялась рукописями, принадлежащими грузинским, русским и европейским ученым и библиофилам (к примеру, значительную роль в пополнении рукописной коллекции Азиатского музея сыграли богатейшие личные библиотеки французского ученого, грузиноведа Мари-Фелиситэ Броссе, царевича Теймураза Багратиони – сына последнего царя Грузии Георгия XIII, ученого и собирателя рукописей, а также коллекции Петрэ Кебадзе, Платона Иоселиани, Николоза Палавандишвили, Андрея Шегрена, Гиорги Авалишвили и др.). В настоящее время коллекция насчитывает 558 единиц хранения<sup>3</sup>. Большая часть рукописей в разное время была каталогизирована и изучена более или менее подробно грузиноведами, работающими в России<sup>4</sup>.

До недавнего времени отсутствовало описание важной части грузинских рукописей коллекции Института восточных рукописей, а именно рукописей духовного содержания. Отдельные рукописи этого раздела собрания неоднократно становились предметом исследования разных ученых, однако надо от-

<sup>1</sup> Бывший Азиатский музей, впоследствии – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук.

<sup>2</sup> См.: *Орбели Р.* Грузинские рукописи Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. М.; Л., 1956. С. 4.

<sup>3</sup> См. рукописные инвентарные книги (т. 26 и 27), составленные С. С. Какабадзе в 70-х гг. XX в., хранящиеся в СПбф ИВ РАН. Такое количество единиц хранения (558) указано также в Акте проверки наличия состояния грузинского фонда от 25 апреля 2006.

<sup>4</sup> *Орбели Р.* Грузинские рукописи Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. М.; Л. 1956; *idem*: Грузинские рукописи Института востоковедения АН СССР. Вып. 2 (данный выпуск, который содержит описание грузинских рукописей светского содержания, был подготовлен к печати в 1973 г., однако донныне остается неопубликованным. Машинопечатная версия этой работы хранится в Институте восточных рукописей Санкт-Петербурга); см. также С. Какабадзе, Грузинские документы Института народов Азии. М., 1967.

метить, что среди них (рукописей духовного содержания) встречаются также рукописи и сочинения, мало или совсем не изученные.

Чтобы восполнить этот пробел, в 2004 г. по инициативе и при сотрудничестве трех научных институтов – Института восточных рукописей Санкт-Петербурга, Центра изучения грузинских древностей при Грузинском университете св. Андрея Первозванного и Национального центра рукописей Грузии бывший Институт рукописей им. К. Кекелидзе) – начался проект, в рамках которого авторы данной статьи – Лела Хоперия и Тинатин Церадзе – начали работу над изучением и описанием названных грузинских рукописей. В 2004 и 2007 гг. осуществились две научные экспедиции в Санкт-Петербург, затем работа продолжилась в Тбилиси. Результатом проделанной работы явился Каталог грузинских рукописей Института восточных рукописей Санкт-Петербурга, содержащий полное научное описание 71 рукописи духовного содержания, публикация которого намечена как в России, так и в Грузии.

Изучение данной части коллекции показало, что она содержит древние и редкие грузинские рукописи, имеющие важное значение для изучения истории и культуры Грузии. Рукописи отличаются тематическим разнообразием и хронологически охватывают XI–XIX вв. Среди них следует особо отметить:

- Древнейшие палимпсестные рукописи, нижний слой которых принадлежит к раннему периоду грузинской письменности (IX в.).
- Древние рукописи палестинского происхождения, привезенные в Петербург из Грузинского Крестового монастыря в Иерусалиме князем Г. Авалишвили в XIX в. Многочисленные приписки и колофоны этих рукописей содержат ценные данные для изучения истории грузинских культурных центров на Святой Земле.
- Четвероевангелие XI в., украшенное миниатюрами, переписанное в Тао-Кларджети, в Ханцтийском монастыре (основанном св. Григолом Ханцтели), который являлся одним из важнейших центров грузинской духовной культуры. Изучение этой рукописи представляет большой научный интерес, так как число дошедших до нас рукописей, связанных с этим монастырем (ныне находящимся на территории Турции), крайне ограничено.
- Письменные памятники из Сванетии (высокогорного региона Западной Грузии), содержащие ценнейший материал для изучения истории, культуры и этнографии этого региона.
- Рукописи из коллекции царевича Теймураза Багратиони (большая часть из них является автографами царевича). Приписки этих рукописей, писанные Теймуразом, обогащают наши сведения о жизни и деятельности царевича и других членов грузинской колонии в Петербурге конца XVIII в.

Особо следует отметить, что при работе над вышеупомянутой коллекцией было выявлено семь неизвестных до сих пор древнегрузинских литературных памятников.

В предлагаемой вашему вниманию статье мы хотим коротко остановиться именно на этих недавно обнаруженных текстах.

\* \* \*

1. В рукописи С 24 – сильно поврежденном палимпсестном списке – выявлен доныне неизвестный памятник грузинской канонической литературы – «Послание Даниэла Хамбашури» (С 24, 71v–75v). Верхний слой рукописи, который содержит интересный нам текст, представляет собой достаточно пестрый сборник и палеографически датируется XVII–XVIII вв. Хотя само «Послание», на основе анализа текста и переданных в нем исторических реалий, может быть датировано более ранним периодом, а точнее, XI–XII вв.

Из текста «Послания» выясняется, что оно было послано Даниэлом Хамбашури жителям Сванети (высокогорного края на северо-западе Грузии) в ответ на их вопрос о принятом в среду и пятницу малом посте<sup>5</sup>.

Знакомство с «Посланием» показывает, что его автор, Даниэл Хамбашури, был известен своими глубокими познаниями и пользовался большим авторитетом среди собратьев. Поэтому именно к нему обратились жители Сванети для разъяснения непонятного им канонического вопроса.

Указанный текст интересен с различных точек зрения. Во-первых, это ценный источник для уточнения значения термина «хамбашури». Из грузинских письменных источников нам известны только два лица, титулом которых являлся «хамбашури»: Арсен Мардезисдзе – Тбильели Хамбашури, о котором упоминается в афонском поминальном списке XII в.; и деятель XI в. Даниэл Хамбашури, воспитатель Николоза Послушника (Мцири), того же Николоза Сохастрели, переписчика и художника хранящегося в Кутаиси Четвероглава (рукопись № 74 Кутаисского государственного исторического музея).

Как становится известным из источников, оба этих лица имели духовное звание и были весьма уважаемы, образованны и сведущи в вопросах веры. Хотя не до конца ясно само содержание термина «хамбашури». В научной литературе высказывалось мнение, что термин должен быть заимствован из сирийского – в нем выделяется основа «ханбаш», которая происходит от сирийского слова *ʿhabbāšā* (вариант. *hanbāšā*) ~ (= хранитель) и грузинский суффикс «ур»<sup>6</sup>.

На основе предположений, высказанных в научной литературе, а также с учетом имеющихся первоисточников и нашего «Послания», мы можем предположить, что термин «хамбашури» означает звание или должность духовного лица, связанную с вопросами сохранения святости веры и, соответственно, не-

<sup>5</sup> В начале текста читаем: «[Я] недостойный Даниэл Хамбашури пишу вам в ответ на ваш вопрос. [Ответ мой] выдуман не мной, а заповедан Богом, узаконен Его писаниями и принят в Греции...» (С 24, 71v).

<sup>6</sup> *Метревели Е.* К понятию термина «Хамбашури» // Метревели Е. Поминальная книга грузинского монастыря на Афоне. Тбилиси, 1998. С. 437 (на груз. яз.).

сушую в себе воспитательную или просветительскую функцию<sup>7</sup>. Однако пока этот весьма интересный вопрос остается открытым из-за малого числа первоисточников и требует дальнейшего исследования.

Текст интересен также для исследования истории грузинской церковной практики, связанной с постом.

В послании разъясняется, что каждую среду и пятницу соблюдается такой же пост, как в дни Великого поста, а если со средой или пятницей совпадает какой-либо праздник, в таком случае пост разговляется или облегчается. Далее перечислены праздники, во время которых возможно разговление малого поста в среду и пятницу.

Как известно, посты по средам и пятницам (малые посты) издревле являются принятой практикой как на востоке, так и на западе. Издавна было установлено, что эти посты могли разговляться, если с ними совпадали какие-либо большие праздники, например, в дни Пасхи с Воскресенья до Пятидесятницы, когда крещение Святым Духом доступно для всех верующих<sup>8</sup>.

Интересно, чем была вызвана необходимость постановки вопроса относительно малого поста. Думается, что причиной этого могли стать какие-либо изменения в греческой церковной практике, что нашло отражение в грузинской действительности и стало причиной повторного разъяснения и уточнения практики поста для грузинских (сванских) духовных лиц и паствы.

В связи с этим интересно заметить, что в XI в., в период правления Комнинов, в греческой церкви начинается спор о посте<sup>9</sup>. Это было вызвано увеличением количества церковных праздников. Возник вопрос: в какой из церковных праздников можно разговлять или облегчать пост на фоне увеличения общего числа подобных празднеств? Безусловно, таким не мог быть каждый праздник, следовало выбрать определенные. В XI в. постановлением патриарха в греческой церкви был принят закон об облегчении поста<sup>10</sup>.

Как видно, этот вопрос был достаточно актуален в греческой церкви и в XII в., о чем свидетельствуют различные источники<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> По мнению Е. Метревели, Хамбашури означал идеологического защитника и проповедника православной веры (см. *Метревели Е.* К понятию термина «Хамбашури». С. 437). Он также предполагает, что Хамбашури служили в качестве хранителей монастырских ризниц (Там же. С. 433–434).

<sup>8</sup> Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. T. VII. Pars 2. Paris, 1927. Article: Jeunes, par F. Carrol. col. 2485.

<sup>9</sup> *Макарий Булгаков*, митрополит. История русской церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1995. С. 334.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Так например, известный канонист второй половины XII в. Бальзамон сообщает, что посты были предметом полемики в разное время, на нескольких св. соборах (см. Правила св. Апостолов, св. Соборов и св. Отцов с толкованиями. Вып. I. М., 1876). В 1301 г. на константинопольском соборе епископ Феогност Сарский выдвинул этот вопрос (как блюсти малые посты), на что собор ответил, что надо блюсти то, что установлено св. соборами (см. *Макарий Булгаков*, *Митрополит*. История русской церкви. Кн. III. С. 162–163; 167).



Возможно, эта полемика и вышеупомянутые изменения в практике поста нашли отражение в грузинских реалиях.

Недоразумение могло быть также вызвано заменой в грузинской богослужебной практике Иерусалимского типикона Константинопольским – Иерусалимский устав был достаточно строг в вопросах поста по сравнению с Константинопольским. Все это требовало разъяснений и уточнений в вопросах соблюдения поста.

Следует отметить, что сохранился созданный в XII в. на грузинском языке еще один памятник, который также касается вопроса малых постов, что подтверждает актуальность данного вопроса в Грузии XI–XII вв.<sup>12</sup>

Вместе с этим, рассмотренный выше текст представляется нам еще одним интересным документом, свидетельствующим о об активном участии Сванети в общегрузинской церковной и культурной жизни. Иными словами, послание Даниэла Хамбашури удостоверяет, что несмотря на специфичность своего географического расположения (а именно, высокогорного рельефа), край не был оторван от происходящих в остальной Грузии процессов и представлял собой органичную часть грузинского единого культурного пространства.

Поэтому неудивительно, что на фоне проходящей полемики и изменений в церковной практике духовным лицам Сванети, а также их пастве потребовались уточнения в вопросах поста, следствием чего явилось создание эпистолы (послания) Даниэлом Хамбашури, человеком глубоко образованным и авторитетным в вопросах веры<sup>13</sup>.

\* \* \*

2. Интересными представляются сохранившиеся в списке XIX в. переведенные с греческого языка два до сих пор неизвестных энкомия, посвященных Димитрию Солунскому<sup>14</sup>. Грузинская рукописная традиция, связанная с именем Св. Димитрия, достаточно хорошо изучена в грузинской научной литера-

<sup>12</sup> Этот письменный памятник представлен в нескольких списках «Номоканона» – сборника, составленного выдающимся грузинским мыслителем и писателем св. Арсеном Икалтоели (XI–XII вв.). Вторая часть этого сочинения, которое является переводом с греческого, касается малых постов. По мнению К. Кекелидзе, этот памятник был создан на греческом языке в первой половине XII в. и переведен на грузинский деятелями гелатской литературной школы немногим позже – к концу XII в. (см. *Кекелидзе К.* Один неизвестный канонический сборник древнегрузинской литературы // *Этюды по истории древнегрузинской литературы*. IX. Тбилиси, 1963).

<sup>13</sup> Более подробно об этом тексте см. *Хоперия Л., Церадзе Т.* Послание Даниэла Хамбашури – доныне неизвестный памятник грузинской канонической литературы // *Мравалтави*. XXII. Тбилиси, 2007. С. 153–170.

<sup>14</sup> Рукопись М 21, 1842 г.

туре<sup>15</sup> и появление нового материала представлялось маловероятным. Несмотря на это, как выяснилось, рукопись из петербургской коллекции содержит два совершенно неизвестных энкомия. Согласно колофону, рукопись переписана с оригинала XVIII в., хотя анализ текста указывает на то, что переводы могут быть гораздо более ранними. Указанные два энкомия св. Димитрию в данной рукописи приписываются Василию, епископу Филиппийскому и Леонтию Византийскому.

Атрибуция одного из текстов – «Энкомия св. Димитрию» Леонтию Византийскому подтверждается существующим греческим первоисточником<sup>16</sup>. Что же касается греческого первоисточника второго энкомия, авторство которого в нашей рукописи приписывается епископу Василию, он пока не обнаружен.

Важно, что посредством этих двух энкомиев в грузинскую духовную литературу входят имена двух новых византийских авторов – донные в грузинской переводной литературной традиции не подтверждались произведения Леонтия Византийского или Василия Филиппийского.

Византийский император Леонтий VI (866–912) в истории византийской литературы является известным автором, под чьим именем до нас дошло немало гомилетических и агиографических произведений. Несмотря на такое богатое литературное наследие Леонтия Византийского, до настоящего времени в древнегрузинской духовной литературе не подтверждалось наличие переводов его произведений<sup>17</sup>.

Что касается второго энкомия св. Димитрию, авторство которого в рукописи приписывается епископу Василию Филиппийскому, среди известных на сегодняшний день греческих источников ни в одном из текстов, посвященных св. Димитрию, не подтверждается его авторство. О Василии Филиппийском, указанном как автор данного текста, почти ничего не известно. В научной литературе отмечается, что он должен был быть епископом Филиппии в кон-

<sup>15</sup> *Мачавариани М.* Цикл св. Димитрия в грузинской литературе / Докторская дисс. Тбилиси, 2006 (неопубл., на грузинском языке); *Мачавариани М.* Византийское ораторское искусство в агиографическом цикле св. Димитрия Салунского // Логос, ежегодник по эллинологии и латинистике. 3. Тбилиси, 2005. С. 194–202; *ее же.* Св. Димитрий в византийской и грузинской литературах // Классическая и современная грузинская литература. 9, Тбилиси, 2005. С. 28–39; *ее же.* Неизвестные чудеса св. Димитрия // Классическая и современная грузинская литература. 11. Тбилиси, 2005. С. 50–60; *ее же.* Энкомий Св. Димитрию в грузинской литературе // Мацне, серия языка и литературы. 2004–2005. С. 165–176.

<sup>16</sup> *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin, Bruxelles: Société des Bollandistes. 1957. Vol. 1. P. 60. № 536. Публикация текста: *Akakios.* Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανηγυρικοῦ λόγος... Athenis, 1868.

<sup>17</sup> См.: *Кекелидзе К.* Этюды по истории древнегрузинской литературы. V. Тбилиси, 1957; *Габидзашвили Э.* Грузинская переводная агиография. Тбилиси, 2004; *его же.* Грузинская переводная гомилетика. Тбилиси, 2009.

це IX – начале X вв.<sup>18</sup>. Из литературного наследия Василия Филиппийского известно лишь дошедшее до нас под его именем «Слово о введении Богородицы во храм»<sup>19</sup>. Поэтому темой отдельного исследования должно явиться подтверждение аутентичности автора<sup>20</sup>, и, если авторство подтвердится, данная рукопись может стать еще одним памятником писательской деятельности Василия Филиппийского, сохранным для нас грузинским переводом, который будет весьма интересен для истории как грузинской, так и византийской литературы.

Сравнительный анализ обнаруженных текстов и соответствующих греческих и грузинских источников показывает, что оба текста представляют собой многосторонние и ценные источники по изучению культа Димитрия Солунского и связанных с ним греческих и грузинских текстуальных традиций.

\* \* \*

3. Важным образцом грузинской агиографии является новая редакция «Жития Антона Марткопели», которая обнаружилась в Петербургской коллекции. Текст сохранен в недатированном списке, который по палеографическим данным и водяным знакам бумаги может быть датирован XIX в.<sup>21</sup>. Рукопись не имеет колофонов, по которым можно было бы определить переписчика или автора повествования. На основе анализа приведенных в тексте событий и соблюдаемых

<sup>18</sup> Lemerle P. *Philippe et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (Thèse pour le doctorat). Paris, 1945. P. 271. Le Quien считает его современником Фотия, основываясь на данных Оксфордской рукописи, хранящейся в библиотеке Бодлэ: Bodl. Barocc. 284 (Там же). См также: Beck H.-G. *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. München, 1959. С. 546; Ehrhard A. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Vol. 3. Leipzig, 1939. С. 105 (# 17), 286 (# 17).

<sup>19</sup> De presentatione, F. Halkin. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. 3, Bruxelles, 1957. С. 146, # 1092e. Кроме этого текста в научной литературе до нынешнего времени не было выявлено другого произведения под его именем. См. Halkin F. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. T. 1–3. Bruxelles, 1957; Halkin F. *Auctarium Bibliothecae Hagiographica Graeca*. Bruxelles, 1969; Geerard M. *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 1–5. Corpus Christianorum. Brepols-Turnhout, 1974–1987.

<sup>20</sup> Одна фраза в тексте энкомия, по нашему мнению, косвенно свидетельствует об авторстве Василия Филиппийского – в начале сочинения автор сообщает, что ему было весьма трудно написать энкомий о св. Димитрии – в честь этого великого святого не осмелился написать даже Василий Великий. Думается, что автор неслучайно упоминает имя Василия Великого, а не других отцов церкви (Иоанна Златоуста, Григория Назианзина или др.) – авторов широко известных энкомиев в честь святых. Надо предполагать, имя Василия Великого здесь использовано для усиления контраста – Я, недостойный Василий, осмелился сделать то, что не осмелился сделать мой тезка, Василий Великий.

<sup>21</sup> Рукопись Р 6, 9г–17г. Имя переписчика рукописи и место переписки не указаны. На основе водяных знаков бумаги можно заключить, что рукопись переписана после 1831 г.

в нем языковых норм можно прийти к выводу, что «Житие» не могло быть создано ранее XVIII в.<sup>22</sup>

Как известно, Антон Марткопели был одним из наиболее чтимых пастырей среди 13 духовных отцов, прибывших в VI в. из Сирии в Грузию под предводительством Иоанэ Зедазтели<sup>23</sup> (в грузинской церковной традиции они известны под именем «ассирийских отцов»). С их деятельностью связано распространение и развитие монастырской жизни в Грузии<sup>24</sup>. Основанные ими монастыри в различных уголках Восточной Грузии вскоре стали мощными духовными центрами и сыграли решающую роль в формировании и развитии культурной и духовной жизни Грузии на протяжении Средних веков.

Несмотря на необычайную популярность Антона Марткопели в Грузии, о нем сохранилось не особенно много литературных источников. Почти никаких сведений о жизни Антона нет в ранних редакциях «Жития» ассирийских отцов (однако его имя вместе с именем Иоанэ Зедазтели упоминается в списке монахов, пришедших из Сирии)<sup>25</sup>.

С именем Антона связано такое важное событие грузинской церковной истории, как принесение в Грузию отпечатка эдесского Спаса Нерукотворного, что восхвалялось в грузинской духовной литературе на протяжении веков. В XIII в. по заданию представителей грузинской знати – братьев Абусерисдзе картлийский католикос Арсен Булмаисимисдзе пишет посвященный иконе цикл песнопений, в котором принесение в Грузию иконы приписывается Антону Марткопели и прославляется его деяние<sup>26</sup>. В созданных в этот же период песнопениях Сабы Свингелози (Синкелла) также описывается факт принесения Антоном в Грузию Нерукотворного Спаса<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Основой для датации служит тот факт, что автор текста, по всей видимости, знаком с текстом надписи так называемой Анчской иконы Богоматери, широко известной в Грузии и датируемой XVIII в.

<sup>23</sup> Зедазтели букв. означает «из Зедазени». После прибытия в Грузию Иоанэ выбрал местом для подвижничества гору Зедазени в Картли (регион Восточной Грузии).

<sup>24</sup> См. Древние редакции житий преподобных ассирийских отцов, тексты с исследованием и словарем / Изд. И. Абуладзе. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.); См. также: Мерквиладзе Д. Ассирийские отцы. Сирийские деятели VI-го века в Грузии. I. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Кекелидзе К. К вопросу о времени прибытия сирийских деятелей в Картли. Этюды по истории грузинской литературы. Т. 1. Тбилиси, 1956. С. 19–50 (на груз. яз.) и др.

<sup>25</sup> Перечень, который сохранился в пространной версии Жития Иоанэ Зедазтели и метафрастной редакции Жития Шио Мгвимели (см. Древние редакции житий преподобных ассирийских отцов. С. 2; там же. С. 80).

<sup>26</sup> См. Абусерисдзе Т. Соч. / Текст подг. к изд., снабдили исследованием, словарем и указателями Н. Гогуадзе, М. Кавтария и Р. Чагунава. Батуми, 1998. С. 88–102 (на груз. яз.).

<sup>27</sup> Савва Синкелл. Песнопения на Провидение Христа и Его Вочеловечение (Рукопись А 85, f 294v–298r Национального центра грузинских рукописей); также Кекелидзе К. История древнегрузинской литературы. Т. 1. Тбилиси, 1980. С. 326–328 (на груз. яз.).

В XVII–XVIII вв. на основе ранних источников (в основном, песнопений Арсена Булмаисимидзе) впервые создается «Житие Антона Марткопели» – две короткие синаксарные редакции, в которых заметно сильное взаимное влияние<sup>28</sup>.

На фоне столь малого количества литературных источников об Антоне, «Житие» Антона Марткопели, обнаруженное в петербургской рукописи, является весьма ценным приобретением для истории грузинской оригинальной агиографии и грузинской церкви.

Текст полностью отличается от известных редакций «Жития» Антона Марткопели и намного длиннее их. Повествование имеет достаточно сложную структуру. Автор «Жития» пытается создать труд энциклопедического характера, в котором собраны все известные сведения не только об Антоне, но и об остальных 12 ассирийских отцах и их деятельности на территории Грузии (о некоторых отцах в тексте фактически представлены короткие жития); большое место занимает описание мотива принесения в Грузию Нерукотворного Спаса (среди прочих, рассказана не только история появления в Грузии отпечатка Спаса Нерукотворного, но и история создания этой иконы, а также история принесения в Грузию второй иконы Спаса Нерукотворного – так называемой Анчийской иконы). В тексте очень силен патриотический мотив, акцент делается на то, что Грузия является уделом Богородицы и хранит многие святые реликвии (Нерукотворный Спас, хитон Христа, мощи Ильи Пророка и др.).

Как показывает анализ текста, автор опирался на ранние грузинские источники об Антоне – синаксарные редакции его «Жития», песнопения Арсена Булмаисимидзе, тексты из жизни ассирийских отцов, апокрифическое сказание об Авгаре и другие источники (примечательно, что автор текста знаком с надписями Анчийской иконы и использует их в тексте). Вместе с тем, очень интересен авторский метод работы, его своеобразное отношение к имеющимся в его распоряжении источникам; отдельно надо также отметить высокое мастерство, с каким автор перерабатывает и компилирует эти источники.

Как отмечалось выше, текст не может быть датирован ранее XVIII в. – основанием для подобной датировки является тот факт, что автор текста безусловно знаком с известной надписью 1715 г. на Анчийской иконе и приводит сведения из нее<sup>29</sup>.

Известно, что в XVII–XVIII вв. в Грузии усиливается интерес к личности Антона Марткопели (на это указывают следующие факты: создание вышеупомянутых синаксарных «Житий», также гимнографического материала об Антоне и внесение его в литургические сборники этого периода, перенесение дня

<sup>28</sup> См. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Т. IV. Тбилиси, 1968. С. 218–225. Текст обеих редакций см.: Там же. С. 393–399 (на груз. яз.).

<sup>29</sup> Надпись Анчийской иконы Богоматери, которая принадлежит католикусу Доментию, датируется 1715 г. Надпись повествует об истории Иконы и о реставрации Ее чеканного оклада, проведенной по инициативе католикоса Доментия (см. *Амиранашвили Ш. Бека Опизари*. Тбилиси, 1956. С. 11 (на груз. яз)).

его памяти и т. д.). Очевидно, откликом на эти события являлось создание новой, не похожей на остальные, редакции «Жития» Антона Марткопели, представленной в петербургской рукописи.

Как отмечалось, рукопись не содержит приписок или колофонов, с помощью которых стало бы возможным установление личности автора текста или переписчика, однако на основе некоторых данных можно предположить следующее: почерк в рукописи, по палеографическим данным, в достаточной степени похож на почерк Теймураза Багратиони, в рукописи также представлены две молебные записи, написанные царевичем Теймуразом Багратиони. Это дает возможность предположить, что рукопись переписана царевичем Теймуразом. Не исключено также, что автором текста является сам Теймураз. В вышеуказанный период автором с подобным энциклопедическим образованием и литературным даром, который смог бы осилить столь масштабный замысел, объединенный идеей восхваления Грузии и ее богоизбранности, с большой вероятностью мог быть царевич Теймураз. В связи с этим важно также отметить особый интерес царевича Теймураза к жизни и деятельности ассирийских отцов – как выясняется из списка его трудов, он специально собирал сведения об истории ассирийских отцов<sup>30</sup>.

В виде заключения можно сказать, что наша атрибуция имеет предварительный характер – возможно, обнаруженные в будущем новые источники укажут нам на имя другого автора.

\* \* \*

4. Одним из интересных памятников истории грузинской литературы XVIII в. является хранившаяся в петербургской коллекции Библия в стихах.

Текст данного памятника известен пока только по этому списку (рукопись Е 99). На основе колофона, который непосредственно следует за основным текстом, а также палеографического анализа, можно утверждать, что рукопись представляет собой автографический список выдающегося грузинского ученого, писателя и общественного деятеля, царевича Вахушти Багратиони (1696–1757) – сына царя Вахтанга VI. Согласно тому же колофону рукописи, переложение библейского текста на стихи также принадлежит перу Вахушти Багратиони<sup>31</sup>.

Данное стихотворное переложение Библии занимает особое место в истории грузинской литературы. В грузинской поэзии и раньше были попытки переложения

<sup>30</sup> В перечне работ царевича Теймураза, составленном Г. Шарадзе под номером 49 упомянуто: «Данные о сирийских отцах, первая половина XIX века. Н 3147». См. *Шарадзе Г.* Жизненный путь. Тбилиси, 1972.

<sup>31</sup> Рукопись кратко описана Р. Орбели (см. *Орбели Р.* Грузинские рукописи. Вып. 2 (машинопечатная версия)). Короткий обзор данного текста см. также в неопубликованной монографии К. Шарашидзе, которая хранится в Национальном центре грузинских рукописей (Тбилиси), фонд К. Шарашидзе, № 646. Работа царевича Вахуштия донныне ждет своего исследователя и остается неопубликованной по сей день.

отдельных книг Библии или отдельных ее эпизодов на язык метрического парафраза – до нас дошли стихотворные переложения отдельных частей книг Святого Писания, созданные писателями XVIII–XIX вв.: царем Арчилом, Петрэ Ларадзе, Давидом Чолокашвили. Однако их сочинения не могут сравниться с текстом царевича Вахушти с точки зрения завершенности и масштабности замысла. Сочинение Вахушти, охватывающее фактически все книги Святого Писания (в виде отдельных эпизодов разных библейских книг) – от книги Бытия до Апокалипсиса, – не имеет аналога в истории грузинской литературы. Отобранные эпизоды библейских книг в тексте Вахушти переложены в форме *шаири* – грузинского классического шестнадцатисложного стихотворного размера (всего сочинение царевича содержит 257 строк).

Из рукописи не видно, представляет ли собой памятник оригинальное поэтическое произведение Вахушти или же является переводом с иностранного языка. Некоторые данные об истории создания этого текста содержатся в вышеназванном колофоне Вахушти, который написан от первого лица, в форме *шаири* (как и основной текст) и объединяет 4 строки. Из колофона мы узнаем, что импульсом к созданию стихотворного переложения Библии на грузинском языке явилось знакомство царевича со стихотворным переложением Святого Писания составленным «латинянами». По словам Вахушти, ему так понравился этот текст, что он решил создать стихотворное переложение грузинской Библии.

Пока неясно, версификация на каком языке стала источником вдохновения Вахушти – известно, что для Вахушти в частности и для грузинской традиции в целом термин «латинский», «латиняне» не означает обязательно латинскую традицию. В грузинской традиции «латинянин» подразумевает представителя римско-католической веры и равным образом относится к французам, итальянцам и т. д. Известно также, что Вахушти, кроме традиционного грузинского и греко-византийского образования, получил европейское образование от живших в Тифлисе католических миссионеров и владел латинским и французским языками<sup>32</sup>. Таким образом, источник его вдохновения следует искать, в первую очередь, среди библейских версификаций на латинском или французском языках.

Сличение текста Вахушти Багратиони с двумя наиболее распространенными редакциями версификаций Библии на французском и латинском языках – стихотворным латинским переложением Пьера де Рига «Аврора» и французской версификацией Маса де Ла-Шарите (Macé de la Charité)<sup>33</sup>, а также с другими французскими версификациями показало, что ни одна из этих версификаций не являлась для Вахушти непосредственно первоисточником – структура повествования Вахушти

<sup>32</sup> Габашивили В. Царевич Вахушти. Тбилиси, 1969. С. 16; 23.

<sup>33</sup> См. Gaston Paris. Macé de la Charité, auteur d'une Bible en vers français, Histoire littéraire de la France, XXVIII. Paris, 1881; Bonnard J. Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge. Paris, 1884. Гл. 4; а также Herzog E. Untersuchungen zu Macé de la Charité's altfranzösischer Übersetzung des Alten Testamentes. Sitzungsberichte des philosophisch-historischen Classe des Kaizerlichen Akademie des Wissenschaften. CXLII. Wien, 1900. С. 47–76; Patrologia Latina, Cursus Completus. T. 212. Col. 0017–1174.

абсолютно независима от них: в пределах отдельных книг Библии большинство из стихотворных переложений отдельных эпизодов не совпадает с эпизодами, представленными в вышеупомянутых латинской и французских версификациях.

В качестве предварительного мнения считаем возможным высказать предположение о том, что повествование Вахушти представляет собой оригинальное произведение. Как видно, знакомство с версификациями Библии вдохновило Вахушти к созданию грузинского произведения подобного жанра («Тронуло сердце» – как объясняет царевич в колофоне). Безусловно, нельзя не учитывать возможности существования на каком-либо европейском языке подлинника текста Вахушти. Как известно, опубликованы не все версификации Библии. Поэтому нам были доступны не все тексты, написанные метрическим парафразом на французском и латинском языках.

Можно предположить, что библейская тема заинтересовала Вахушти в период работы над так называемой «Библией Бакара», т. е. в 1840-х гг. (Как известно, Вахушти редактировал текст грузинской библии, которая печаталась в Москве под руководством царевича Бакара). Именно в этот период, работая над грузинской редакцией библии, Вахушти, надо полагать, ознакомился с разными источниками на иностранных языках, в числе которых мог быть и «латинский» метрический парафраз библии.

Отдельно надо упомянуть метод работы Вахушти над текстом – в своем колофоне царевич сообщает нам, что он пролил свет на несколько тайных мыслей, заложенных в библейском тексте. Вахушти действительно провел большую работу в этом направлении. Часто четвертая или третья-четвертая строки строфы являют собой авторские вставки, которые представляют библейское повествование под другим углом зрения, вносят сильный эмоциональный заряд, снабжают параллелями (символически-аллегорическими и текстуальными) из других книг Священного Писания. Имея дело со вставками Вахушти, мы сталкиваемся с хорошо разработанными и знакомыми темами экзегетической и теологической литературы (например, трехдневное пребывание Ионы во чреве кита и символически-аллегорическое значение его чудесного спасения и т. д.).

Тут же следует отметить, что вставки царевича находятся в русле разработанной в Западной Европе традиции данного жанра – как в прозаические, так и в версифицированные парафразы Священного Писания включалось множество подобных глосс.

В заключение хотим отметить, что в отдельных случаях с точки зрения поэтического мастерства, *шаири* Вахушти несколько неотесан и несет на себе отпечаток искусственности (с этой точки зрения интересно высказанное Ж. Боннаром мнение о франкоязычных создателях версификации Библии, которых, из-за не особенно высокого уровня поэтического мастерства, Боннар называет не истинными поэтами, а простыми версификаторами, саму же библейскую версификацию – рифмованной Библией, а не Библией в стихах)<sup>34</sup>. Однако недостаток

<sup>34</sup> Bonnard J. Les traductions de la Bible... С. 9–10.



художественного мастерства не умаляет уникальность и значение данного сочинения для истории грузинской литературы – можно сказать, что благодаря этому произведению в истории грузинской литературы и грузинской духовной поэзии в достаточно полном объеме проявилось и оформилось одно из направлений традиционной европейской христианской литературы – метрическое парафразирование Священного Писания.

\* \* \*

5. Еще одним интересным памятником грузинской переводной агиографии, сохранившимся в рукописи XIX в. петербургской коллекции, является неизвестная до сих пор грузинская версия «Жития» православного Патриарха начала VII в. Иоанна Милостивого. Как известно, «Житие» Патриарха Александрийского Иоанна Милостивого являлось одним из самых популярных произведений для всей грекоязычной Византии – на греческом языке «Житие» дошло до нас во множестве редакций<sup>35</sup>.

В средневековой Грузии, подобно Византии, существовал большой интерес к жизни и деятельности этого святого отца, на что указывает многочисленность грузинских редакций его «Жития» – трудно найти другое произведение, которое было бы представлено по-грузински в таком количестве версий. До сегодняшнего дня на грузинском языке были известны три ранние преметафрасные («*ккименные*»), две метафрасные, две синаксарные редакции и одна поздняя редакция, переведенная с русского языка архимандритом Тарасием в XIX в.<sup>36</sup>

Еще один источник о жизни и деятельности Иоанна Милостивого был обнаружен в петербургской коллекции – это найденный в списке XIX в. донные неизвестный грузинский вариант «Жития» Иоанна Милостивого, который не совпадает ни с одной из 8 сохранившихся редакций и представляет собой отличающуюся от других независимую редакцию (рукопись Е 38, 1r–23r).

<sup>35</sup> Древнейший текст Жития Иоанна Милостивого принадлежит его современнику Леонтию Никопольскому. Кроме этого, известны также две метафрасные, а также несколько пространых и сокращенных редакций. См. *Halkin F. Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Т. II. Bruxelles, 1957; *The Oxford Dictionary of Byzantium*. С. 1059; *Lexicon für Theologie und Kirche*, В. V. Freiburg, 1960. С. 997; *Lappa-Zizikas. Un épitomé inédit de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios. Analecta Bollandiana*. Т. 88 (1970). Fasc. 3–4. Р. 274–278. Н. Delehaye in *AB* 45 (1927), 19–73. В IX в. сочинение Леонтия Никопольского с греческого на латинский язык перевел Анастасий Библиотекарь (см. *Patrologia Latina*. Т. 73. Col. 337 et seq.; так же *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Т. 2. С. 1059).

<sup>36</sup> Грузинские редакции «Жития Иоанна Милостивого» и рукописная традиция текста довольно подробно изучены в грузинской научной литературе (см. *Кекелидзе К. Этюды по истории древнегрузинской литературы*. V. Тбилиси, 1957. С. 128, №№ 113, 114; С. 182–183, № 220–221; *Габидзашвили Э. Грузинская переводная агиография*. Тбилиси, 2004. С. 231–232, № 555–559; *Ахобадзе Л. Грузинские версии «Жития» Иоанна Милостивого* // *Мравалтави*. XX. С. 28–37).

Из приписок к рукописи явствует, что перевод был сделан в 1813 г. греческим церковным деятелем Ксиропотамского монастыря, расположенного на св. горе Афон, архимандритом Даниилом. Из того же колофона видно, что Даниилу была поручена забота о принадлежавшем Ксиропотамскому монастырю поместье Ходашени, расположенном в Грузии; Даниил провел почти 10 лет (в Тбилиси, Имерети, Мадани), после чего получил чин Ходашенского архимандрита.

Из колофона не видно, с какого языка переведен текст, хотя, учитывая приведенную в колофоне информацию о том, что переводчик (архимандрит Даниил) происходил из города, расположенного недалеко от горы Афон, и являлся монахом Ксиропотамского монастыря, смело можно предположить, что текст переводился с греческого.

Согласно палеографическому анализу и тексту колофона, рукопись является автографом царевича Теймураза Багратиони<sup>37</sup>.

Теймураз, как видно, внес большой вклад в редактирование текста. В тексте много правок, носящих характер редактирования (слова перечеркнуты или вписаны выше строки, части предложения, отдельные фразы перечеркнуты, и слова в них выстроены в другом порядке или заменены словами синонимичного значения, и т. д.). Рукопись, бесспорно, представляет собой черновой рабочий список. Если бы не колофон к рукописи, на основе весьма небрежного почерка и типа исправлений, мы решили бы, что текст перевел лично царевич Теймураз<sup>38</sup>. Наверное, небезосновательно предположение, что Теймураз редактировал и стилистически правил перевод архимандрита Даниила.

Что касается отношения петербургской редакции «Жития» к другим греческим и грузинским редакциям, наш текст не следует ни одному из известных нам греческих вариантов версий «Жития» Иоанна Милостивого. Также не совпадает он ни с одним из 8 грузинских редакций «Жития» этого святого и представляет собой отличную от них независимую редакцию.

Петербургская редакция структурно в достаточной степени отличается от всех остальных грузинских редакций. Имеющиеся у нас кименные и метафрасные редакции «Жития» структурно довольно схожи. Их содержательная канва более или менее одинакова. В основном данные редакции концентрируются на деятельности Иоанна в Александрии, на совершенных им в Александрии делах и чудесах, из-за чего эти повествования больше похожи на патерики, чем на традиционную агиографическую Vita. Эти редакции, фактически, представля-

<sup>37</sup> Рукопись была частью коллекции Теймураза Багратиони; почерк переписчика напоминает манеру письма царевича Теймураза; в колофоне рукописи переписчик сообщает, что он является сыном Георгия XII и внуком Ираклия II. Вместе взятые, все эти данные, думаем, ясно свидетельствуют, что переписчиком является царевич Теймураз Багратиони.

<sup>38</sup> Известно, что царевич Теймураз владел несколькими иностранными языками (в том числе греческим) и вел активную переводческую деятельность. См. *Шарадзе Г.* Теймураз Багратиони, I, Жизненный путь. Тбилиси, 1973. С. 11 (на груз. яз.); см. также: *его же.* Теймураз Багратиони. II, Творчество. Тбилиси, 1974. С. 147 (на груз. яз.).

ют собой сборники, состоящие из многочисленных повествований, которые похожи на устные предания<sup>39</sup>.

Петербургская редакция, с точки зрения структуры, распределена сравнительно равномерно. Можно сказать, что на все этапы жизни и деятельности Иоанна обращается равное внимание. Здесь представлена жизнь Иоанна Милостивого от рождения до смерти, а затем повествуется о перезахоронении его святых мощей на Афонской горе. Можно сказать, что петербургская редакция «Жития» Иоанна Милостивого наиболее близка традиционной агиографической Vita, по сравнению с кименными или даже метафрасными редакциями. Таким образом, петербургская редакция «Жития» представляет собой источник совершенно независимый от других грузинских вариантов текста, известных до недавнего времени.

И, наконец, существующие в рукописи приписки содержат важные сведения об истории культа Иоанна Милостивого и его святых мощей в Грузии. Как известно, святые мощи Иоанна Милостивого хранятся в различных местах (в Константинополе, на горе Афон, в Венгрии, Италии, Словакии и т. д.). Основываясь на тексте колофона, думаем, можно добавить к этому списку и Грузию. Данный колофон сообщает нам, что св. мощи Иоанна Милостивого, в частности, его предплечье, привез последнему царю Грузии Георгию XIII в царствование его отца Ираклия из Афонского Ватопедского монастыря архимандрит Иоасаф, по фамилии Саркела. После смерти царя Георгия св. мощи Иоанна были переданы по наследству царевичу Теймуразу (его сыну). К сожалению, из текста не видно, какая судьба постигла св. мощи Иоанна Милостивого, хранившиеся в раке/лускуме, которую унаследовал от отца царевич Теймураз, в частности, неизвестно, вывез ли он их с собой в Россию или же оставил на родине. Бесспорно одно: св. мощи Иоанна Милостивого в конце XVIII в. хранились в Грузии<sup>40</sup>.

\* \* \*

6. С именем Теймураза Багратиони связан также найденный в петербургской коллекции еще один текст: «Слово на погребение Григория, патриарха Константинопольского» (рукопись Е–36). Этот недатированный список, который на основании водяных знаков и палеографических данных можно датировать первой половиной XIX в., входил в коллекцию грузинского царевича, известного ученого и библиографа Теймураза Багратиони, откуда и попал в Азиатский музей. К сожалению, рукопись не содержит данных об авторе или переводчике.

<sup>39</sup> Что же касается синаксарных редакций, надо отметить, что они весьма краткие и содержат лишь общие данные о жизни Иоанна Милостивого. Редакция архимандрита Тарасия представляет собой эксцерпт древнейшей редакции.

<sup>40</sup> Более подробно об этом тексте см. *Церадзе Т., Хоперия Л.* Нововыявленная грузинская версия Жития Иоанна Милостивого (по автографной рукописи Теймураза Багратиони, хранящейся в Санкт-Петербурге) // *Изыскания по Христианской Археологии*. 2. Тбилиси, 2009. С. 540–581 (на груз. яз.).

Выяснить это удалось из каталога книгохранилища Теймураза, который был составлен им при жизни<sup>41</sup>. Согласно этому каталогу выясняется, что «Слово» было сказано на погребении в Одессе патриарха Константинопольского Григория его икономом дьяконом Константином, а с русского на грузинский переведено царевичем Теймуразом. Этот перевод Теймураза считался утерянным и был известен лишь по его каталогу.

Григорий V (в миру Георгий Ангелопулос, 1846–1821) был одним из выдающихся патриархов Константинопольских, чья жизнь окончилась мученической смертью. За революцией в Греции в 1821 г. последовали жестокие турецкие репрессии, жертвой которых стал патриарх Григорий. 10 апреля 1821 г. на Пасху Григорий был арестован турецкими властями и повешен на центральных воротах патриархии, а затем его труп был выброшен в море. Капитан российского корабля Николай Склаво нашел качающееся на волнах тело патриарха и перевез его в Одессу, где его с большими почестями похоронили 19 июня 1821 г. в Одесской Церкви св. Троицы<sup>42</sup>.

История патриарха Константинопольского Григория произвела большое впечатление на весь христианский мир. Как известно, многие христианские страны поддерживали Грецию и оказывали ей помощь в освободительной борьбе. Россия также очень активно и непосредственно участвовала в подготовке и развитии событий греческой революции.

На фоне всеобщей увеличивающейся поддержки греческого освободительного движения чудесное обнаружение в море тела, замученного турками Константинопольского патриарха, и его перенесение в Одессу вызвали большое волнение в единоверной православной России. Мощи патриарха Григория с большими почестями захоронили в Одессе. По приказу императора Александра I из Москвы прислали патриаршье одеяние Московского патриарха Никона.

Как видно, все это произвело сильное впечатление на Теймураза Багратиони. Он перевел с русского на грузинский произнесенное на похоронах прощальное слово иконома патриарха дьякона Константина. Это достаточно про-

<sup>41</sup> О каталоге царевича Теймураза см. *Шарадзе Г.* Теймураз Багратиони – библиограф и коллекционер. Тбилиси, 1974. С. 23–26 (на груз. яз.); см. также *Цагарели А.* Сведения. Т. 1. Вып. III. СПб., 1894. С. 149–186.

<sup>42</sup> Сведения о Григории Патриархе приводятся по следующим изданиям: Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла; *Герд Л.* Статья «Григорий V». Энциклопедический словарь. Т. XVIII. Репринтное воспроизведение издания Брокгауз-Эфрон, 1980. ТЕРРА. 1991. С. 716. Статья «Григорий V»; *Gordon T.* History of the Greek revolution. Elibron Classics. Vol. 1. Published by Adamant Media Corporation. С. 187; *Соколов И. И.* Константинопольская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1. С. 163–176, 456–495; *Преображенский А. Ф.* Патр. Григорий V и греч. восстание // ПС. 1906. Март. С. 340–369; Июль/Авг. С. 337–371; *ibid.* Церк.-обществ. и административная деятельность Григория V, Патр. Константинопольского // Там же, 1905. Февр. С. 226–237; апр. С. 575–599; май. С. 3–14; июнь. С. 212–242; сент. С. 39–58; окт. С. 230–260.

странный текст (26 листов рукописи), в котором кратко обобщается и восхваляется жизнь и деяния Григория Константинопольского.

К сожалению, нам неизвестно, была ли прощальная речь произнесена по-гречески, а затем переведена на русский, или была произнесена на русском языке. Пока для нас также не доступен подлинник грузинского перевода.

Как известно, Теймураз Батонишвили знал множество иностранных языков и занимался активной переводческой деятельностью. Он перевел Аристотеля, Тацита, Цицерона, Вольтера, Наполеона, Пушкина и др. авторов<sup>43</sup>. Данный перевод представляет собой еще один, до последнего времени неизвестный, памятник литературно-переводческой деятельности царевича Теймураза<sup>44</sup>.

\* \* \*

7. И, наконец, интересным с многих точек зрения является текст «Мученичество архимандрита Ларгвисского<sup>45</sup> Пафнутия», обнаруженный в рукописном сборнике XIX в. (М 49, с. I–VII). В нем сообщается об участии архимандрита Пафнутия<sup>46</sup> как посредника русских во время восстания 1804 г. в Мтиулету.

Как известно, за опубликованием манифеста Александра I 12 сентября 1801 г. об упразднении Царства Грузинского и введение русского правления последовало несколько восстаний, имевших место в первой половине XIX в. Обнаруженный текст представляет собой ценный источник о восстании 1804 г. в Мтиулету, горном регионе Картли (Восточной Грузии).

Восстание в Мтиулету началось в мае 1804 г. и продлилось более 5 месяцев. Восстание приобрело значительный масштаб и охватило большую часть Восточной Грузии. К нему присоединились грузинский царевич Парнаоз и большая часть кахетинских князей. По приказу императора Александра I из Крыма и с так называемой «Кавказской линии» в Грузию были присланы дополнительные военные части. К концу октября восстание было полностью подавлено. Царевичи Парнаоз и Юлон были арестованы и высланы в Россию.

<sup>43</sup> *Шарадзе Г.* Теймураз Багратиони, I, Жизненный путь. Тбилиси, 1973. С. 152–175 (на груз. яз.); см. также: *его же.* Теймураз Багратиони, II, Творчество. Тбилиси, 1974. С. 147–192 (на груз. яз.).

<sup>44</sup> Более подробно см.: *Церадзе Т., Хоперия Л.* Нововыявленный источник к изучению литературно-переводческой деятельности царевича Теймураза Багратиони (из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН) // Научный реферированный журнал АН Грузии «Наука и Технологии». Тбилиси, 2009. С. 127–132 (на груз. яз.).

<sup>45</sup> Село Ларгвиси находится на левом берегу р. Ксани, недалеко от Ахалгори (Восточная Грузия). В письменных источниках имя Ларгвиси впервые упоминается в памятнике XIV в. «Дзеги Эриставта» (Уложение феодального рода Эриставов).

<sup>46</sup> Как отмечалось в научной литературе, архимандрит Пафнутий (1773–1823), по фамилии Хозиашвили, был типичным представителем своего бурного времени, чья жизнь более напоминала биографию какого-либо авантюриста XVIII в. (см. *Фронели А.* Мтиулету в 1804 г. Тбилиси, 1896. С. 185–186).

Исследуемый нами текст описывает последний этап мтиулетского восстания. В тексте рассказывается, что российские власти трижды посылали посредником к восставшим мтиулам архимандрита из деревни Ларгвиси Пафнутия. В третий раз, в начале августа, восставшие пленили Пафнутия за защиту интересов русских и попытку разобщить мтиулов. Его оскорбляли и мучили, держали в плену до октября, пока после подавления восстания его не освободили русские войска.

Повествование ведется от первого лица (с грамматическими и орфографическими ошибками), что усиливает эмоциональность текста и придает ему автобиографичность. Дата создания текста близка дате восстания – на основе анализа исторических фактов, описанных в тексте, стала возможным его точная датировка – текст создан в 1808 г., через 4 года после восстания.

Следовательно, «Мученичество архимандрита Ларгвисского Пафнутия» является ценным источником по истории Грузии начала XIX в. в целом и, в частности, для исследования истории восстания Мтиулету 1804 г.

Повествование предлагает нам взглянуть на картину восстания, быта восставших, их настроений глазами непосредственного участника событий, узнать имена восставших (причем некоторые из них не были известны до сегодняшнего дня). Этот текст также представляется ценным источником для восстановления биографии архимандрита Пафнутия. О его роли и участии в мтиулетском восстании 1804 г. до сих пор было известно немного.

И, наконец, повествование Пафнутия интересно не только как исторический источник, но и с литературно-жанровой точки зрения.

Произведение задумано в жанре «мученичества», хотя в реальности оно больше похоже на приключенческо-мемуарную прозу XIX в. Автор настойчиво пытается представить данный текст как агиографический. Об этом свидетельствует его название: «Мученичество архимандрита Ларгвиси Пафнутия». Эта неточная жанровая атрибуция прямо указывает нам, какую модель использует Пафнутий при создании произведения, – это агиографические тексты, *Мученичества*. Исходя из этого, Пафнутий старается обогатить свой текст элементами, характерными для данного жанра.

Подобные попытки представить произведение в жанре агиографии достаточно нелепы и в некоторой степени комичны. Мученичество Пафнутия свершается не во имя Христа, не во имя святости веры или во имя христианских аскетических идеалов, что является основной идеей традиционных «мученичеств», а во имя интересов Российской империи.

В отличие от агиографических произведений, где мученик жаждет мученической смерти во славу Христа, Пафнутий постоянно жалуется на свои страдания и старается спастись. Наградой мученика агиографического произведения является Царствие Небесное, наградой же Пафнутия стала аудиенция, во время которой он удостоился «великой» чести лицезреть наместника Цицианова.

Странную тональность приобретает повествование в результате слияния агиографического жанра с повествованием от первого лица и прозаическим содержанием исторического времени. Описание тяжести мученичества, что к лицу

герою агиографического произведения/мученичества, приобретает в некоторой степени комический характер в случае описания «мучеником» собственных испытаний. С этой точки зрения, особенно «эффектным» является концовка текста, где Пафнутий использует традиционную клаузулу агиографических текстов/мученичеств: «Сие является описанием мучениства его (Пафнутия – *Т. Ц. Л. Х.*), которое есть во веки веков. Аминь». Неожиданное появление местоимения третьего лица («мучениства *его*») в завершение повествования, которое ведется от первого лица, можно объяснить по одной из двух причин:

1. автор использует клаузулу агиографических текстов/мученичеств чисто механически, не раздумывая о несоответствии морфосинтаксических и дискурсивных элементов (понятно, что клаузулы мученичеств писались в третьем лице, впрочем как и тексты в целом);

2. автор пытается создать некую дистанцию между собой и оценочным суждением, выраженным в традиционной клаузуле (возможно, даже из-за известной, вполне понятной неловкости), и использует местоимение третьего лица с тем, чтобы придать некоторую «объективность» восхвалению своих деяний.

Текст Пафнутия является красноречивым свидетельством кризиса литературного процесса в начале XIX в. в Грузии, когда новые литературные жанры были еще не сформированы, а традиционные жанры (имеем в виду агиографический жанр) превратились в некое клише. Таким образом, возникло явное несоответствие между передаваемым содержанием и литературно-художественными и стилистическими приемами, к которым прибегает автор нашего текста (автора нового времени). Иными словами, можно сказать, что Пафнутий не знает, как рассказать читателю им пережитое – он незнаком с жанровыми особенностями и не владеет средствами языковой выразительности, адекватными новому содержанию (автобиографической прозе), из-за чего вынужден прибегнуть к традиционной парадигме, на которой, надо полагать, был воспитан сам. Таким образом, в нашем случае зародыш новой сюжетной литературы появляется в лоне традиционной литературы, что придает тексту Пафнутия особое значение<sup>47</sup>.

Как уже отмечалось выше, все тексты, которых мы коснулись в нашей обзорной статье, были выявлены во время работы в 2004–2007 гг. Знакомство с ними в очередной раз доказывает, что грузинские рукописи Института восточных рукописей Санкт-Петербурга представляют собой первостепенный источник для исследования грузинской культуры и истории, а также то, что работа по изучению этой коллекции еще далека от завершения.

<sup>47</sup> См. также: *Церадзе Т., Хоперия Л.* Мученичество ларгвисского архимандрита Пафнутия (Нововыявленный письменный источник о восстании мтиулетинцев в 1804 г.). Язык и Литература, Фонд развития гуманитарных и педагогических наук. Кутаиси, 2009. № 1. С. 191–211 (на груз. яз.); *Церадзе Т., Хоперия Л.* Вино молодое в ветхих веках или зарождение новой литературной парадигмы в лоне традиционного жанра. Тезисы международной конференции «Грузинское наследие зарубежья». Тбилиси, 20–24 сентября 2011. С. 105–106 (на груз. яз.).

## БРАКТЕАТ АНАСТАСИЯ

В 2012 г. при земляных работах в частном хозяйстве Назарматовых в Сурхандарьинской области Шурчинском районе в махалле Толли, в местности «Улак-уйнади» был найден золотой брактеат. Со слов находчика, он был обнаружен вместе с костными остатками, десятком гемм с надписями, фрагментами керамики или оссуариев с антропоморфными изображениями.

### ОПИСАНИЕ:

ЛИЦЕВАЯ СТОРОНА. Портрет императора в фас с бритым лицом, голова его слегка в три четверти вправо в округлой тиаре. Овал ее передан рядом мельчайших параллельных друг другу штришков, расположенных горизонтально. Над лбом просматриваются волосы в виде расположенных в ряд по дуге параллельных штрихов и точек. В правом ухе просматривается округлая серьга. Вторая серьга едва просматривается из-за левой щеки. В правой руке, кисть которой поднята до уровня плеч, дротик закинута за голову. Император представлен в военном одеянии, в военном плаще, что подчеркивает его деятельность как военачальника. По кругу легенда: «DN. ANASTASIUS. PP. AVGUSTUS» – «Dominus Noster Anastasius Pater Patriae». Черты лица переданы реалистично: прорисованы зрачки и верхние и нижние веки, нос крупный, рот небольшой, уголки губ опущены вниз. Брактеат оттиснут по довольно четкому, но частично стертому оригиналу, что сказалось на очень расплывчатых очертаниях букв легенды. Над тиарой, частично касаясь ее, проделано небольшое сквозное отверстие, выше него и вокруг него следы разложившегося черного вещества, возможно, крепления к чему-либо. Сам кружок неровный.

ОБОРОТНАЯ СТОРОНА. То же изображение, что и на лицевой стороне, но не выпуклое, а вогнутое и переданное зеркально.

Вес брактеата составляет 0,62 г. Диаметр его составил – 26 мм × 26,5 мм

М. Е. Массон отмечал находку 1889 г. золотого брактеата «с варварской передачей изображаемого на Ав. византийских солидов бюста императора», прототипом служила монета Феодосия II. Н. И. Веселовский писал, что брактеат является варварским подражанием монетам Аркадия или Феодосия, и найден он был «при оссуариях». М. Е. Массон подвергает сомнению сведения о месте находки брактеата «при оссуариях», утверждая, что брактеат был найден при рытье бадраба в еврейском квартале на участке Фузайлова в 8 м





*Брактеат Анастасия*

от места, где были встречены оссуарии<sup>1</sup>. По данным находчика, исследуемый брактеат Анастасия из Сурхандарьи был найден также с фрагментами керамики либо фрагментами оссуариев и геммами. На фрагментах оссуариев (или керамики), со слов находчика, имелись антропоморфные изображения. При земляных работах они были разломаны.

Анализируя монетный состав находок, М. Е. Массон пришел к выводу о том, что в Среднюю Азию могла попасть часть золотых монет, которые были дарованы Перозу Византией для поддержки его второго похода на эфталитов. Кроме того, в 506 г. эфталитам было выдано византийское золото в качестве греческой контрибуции и как плата персам за их военную помощь. Не отмечает он и роль местных христиан в распространении византийских монет<sup>2</sup>. (Массон, с. 96, 1951). Принимая эти исторические выводы М. Е. Массона, можно говорить о том, что в составе этого золота были монеты Анастасия (491–518). Возможно, что эти золотые монеты и послужили образцами для изготовления брактеата из Сурхандарьи.

На то, что монеты V–VI вв. были распространены в Средней Азии, указывают находки монет Анастасия, Юстина, Юстиниана. В коллекции Ташкентского Музея истории Узбекистана АН РУз хранятся монеты императоров Юстина и Юстиниана.

<sup>1</sup> Массон М. Е. К вопросу о взаимоотношениях Византии и Средней Азии по данным нумизматики. // Труды Среднеазиатского Государственного Университета (история), Издательство САГУ, Ташкент, 1951. С. 97.

<sup>2</sup> Там же. С. 96.

Обычай помещать вместе с погребенным монету существовал в Средней Азии с конца I тысячелетия до н. э. вплоть до VII–VIII вв. и был распространен во всех областях, где имелось в то время денежное обращение: в могильнике Туп-хона, в Гиссарском, Тулхарском могильниках, в погребениях на Тиля-тепе, в наусах на Тепаи-шах, в погребениях на Фаяз-тепа и Кара-тепа, в могильнике Бит-тепе, в могильнике Шаушукум, в погребении № 1 Ширинсайского могильника, в катакомбных захоронениях Большого Ферганского канала, в могильнике Кокташ, в Гурмиронском могильнике, в Аламашикском могильнике, в Ворухском могильнике, в ферганских курумах, в могильниках Заравшанской долины<sup>3</sup>. Он связан с представлениями индоевропейских народов о водном потоке, отделяющем мир живых от мира мертвых. Этот поток должна пересечь душа праведного покойника, чтобы попасть в загробный мир. Поэтому в погребения помещали монеты. Проникновение в Бактрию греческого обряда в период распространения эллинизма связывают со схожими представлениями о реке Стикс с верованиями бактрийцев, согдийцев о водном потоке, разделяющем мир живых и мертвых. Согласно греческим представлениям монета – плата Харону за переправу через Стикс. В Авестийских представлениях через быстротекущую реку воздвигнут мост Чинват, и река эта наполнена слезами тех, кто оплакивает смерть близких. Монета – дар за перемещение души.

В числе монет из погребений отмечены и золотые брактеаты (индикации). Так, в составе погребальных монет из катакомб близ Кисловодска Э.В. Ртвеладзе отмечены индикации Юстина II (565–578) из меди, Фоки (602–610) из меди, Ираклия и Ираклия Константина (613–641) из «тонкой золотой фольги, надетой на медный кружок», неопределенные 2 индикации VI–VII вв., индикации Константина II и Константа (659–668), Константина IV Погоната (668), Тиберия Апсимара (698–705)<sup>4</sup>. Всего 32 экземпляра индикаций, представляющих собой оттиск с оригинала на тонкой медной пластинке, в отдельном случае «тонкую золотую фольгу, надетую на медный кружок», одна индикация оттиснута с варварского подражания монетам Тиберия Константина (578–582). М. Е. Массон отмечал золотой брактеат с варварским изображением Феодосия II.

Публикуемый экземпляр – брактеат Анастасия – первая находка в Узбекистане брактеата из золота, оттиснутого не с варварского подражания, а с оригинала. Об этом свидетельствует прекрасный портрет Анастасия, с просматриваемыми мельчайшими деталями изображения лица и одеяния, буквы легенды достаточно четко выписаны.

В V–VI вв. Византийская империя представляла собой крупную державу, игравшую немаловажную роль в международной торговле. Византийские купцы проникали даже в столь отдаленные страны как Индия, Китай, Цейлон. Самыми интенсивными были торговые отношения Византии с Ираном,

<sup>3</sup> Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984. С. 150–157.

<sup>4</sup> Ртвеладзе Э.В., Рунич А. П. Новые находки византийских монет в окрестностях Кисловодска // Византийский временник. Т. 37. М., 1976. С. 151–154.

а также со странами Причерноморья, Закавказья, Абиссинией (Эфиопией) и Аравией. Торговала Византия помимо этого и со странами Запада: Италией, Испанией, Галлией.

Император Анастасий (430–518) правил с 491 по 518 гг. В истории Византии период его правления освещен крайне скудно. Анастасий был мудрым и дальновидным политиком. Известно, что в 498 г. им был отменен налог в виде особой денежной подати, именовавшейся – «хрисаргир». Эту подать платило только лишь городское население. От этого налога более всего страдали ремесленники и беднота, проживавшие в городах. Известно, что хрисаргир – общегосударственный налог золотом и серебром на все ремесла и промыслы взимался раз в 5 лет со времен Константина Великого. Хрисаргир был одним из самых обременительных налогов для городского населения<sup>5</sup>. Прокопий Кесарийский свидетельствует о том, что «неприятельское нашествие казалось менее страшным, чем прибытие агентов казначейства»<sup>6</sup>. Налог этот называли злом, превзошедшим все беды. Его отмена вызвала бурную радость по всей империи. Письменные источники описывают встречу известия об этом в городе Эдессе, где ежегодное обложение хрисаргиром достигало 140 фунтов золота: «Весь город радовался, и они [жители] все надели белые одежды; все, большие и маленькие, несли зажженные свечи и курильницы, полные горящего ладана, и шли вперед с псалмами и гимнами, благодаря Господа и славя императора...». Податные книги, в которых на протяжении многих лет записывалось имущество каждого гражданина империи, были сожжены<sup>7</sup>. Анастасий отменил этот налог серебром и золотом на все ремесла и промыслы и провел денежную реформу.

Налоговое бремя было настолько велико, что разоренные крестьяне искали покровительства у богатых землевладельцев. Создававшаяся форма зависимости – патроний – позволяла крестьянам укрываться от налогов и чиновников. Так, имея покровителя-патрона, крестьяне становились зависимыми от него: патрон, соответственно, мог распоряжаться ими, заставляя служить в своем войске и воевать против враждебных ему соседей, предоставляя им укрытие от налогов и чиновничества. Патронии подрывали власть императора.

В 498 г. по указу Анастасия в обращении появились медные монеты – фоллисы – достигавшие весомости старинных римских ассов. Этот шаг значительно укрепил денежную систему Византии V в., и именно эту реформу историки считают рождением византийской монетной системы. Следующим шагом императора было провозглашение Конституции 500 г., согласно которой, каждый, кто обрабатывал землю в течение 30 лет, становился колоном того имения, в котором он работал. Этот закон считается одним из самых долговечных, ведь именно к нему византийские юристы апеллировали еще и в X–XI вв.

<sup>5</sup> Исторический энциклопедический словарь, М., 2010. С. 28.

<sup>6</sup> Всемирная история. Т. III. М., 1957. С. 87.

<sup>7</sup> Исторический энциклопедический словарь, М., 2010. С. 28.

Анастасий настойчиво проводил политику налогового облегчения византийских городов и даже целых провинций, и в первую очередь тем из них, которые страдали от длительных войн с персами на Востоке. Одновременно он интенсивно вел столь необходимое для той поры крупное крепостное строительство. При всем при том государство при нем обладало огромной наличностью. После его смерти в казне насчитывалось более 32 млн солидов (почти 150 тонн золота). На монетах он представлен в военном одеянии, в военном плаще, что подчеркивает его деятельность не только как императора, но и как военачальника. Очередная война с персами, длившаяся с 502 по 506 гг., завершилась для Византии в целом успешно. После окончания войны Анастасий начал укреплять восточные границы своей империи. При нем была возведена мощнейшая цитадель Дара (Анастасиополь), ставшая на целое столетие твердыней византийцев на Востоке. Для защиты ближайших окрестностей Константинополя в начале VI в. по указу императора Анастасия была выстроена Длинная стена.

Крупные земельные магнаты, занимавшиеся, в отличие от западных землевладельцев, торговлей с городом, были заинтересованы в сохранении сильной центральной власти. Восточная Римская империя, опираясь на церковь, армию и крупных земельных магнатов, не только сумела сохранить рабовладельческие порядки на Востоке, но даже предприняла наступление на Запад с целью восстановления прежних границ империи и прежних порядков.

В 498 г. во Фракию, а в 517 г. в Эпир, Фессалию, Македонию вторглись славяне. Это вторжение нашло отражение в нумизматике Византии. Если Анастасий изображен на монетах без бороды, то с 602 г. императоры стали изображаться с бородой. С начала правления императора Юстиниана славяне постоянно вторгались в пределы империи, ведя против нее непрерывные войны. Славяне опустошали окрестности Константинополя и стали селиться на землях Балканского полуострова, хотя захватить сильно укрепленные города не смогли. Постепенно втянувшись в интенсивную торговлю с городами, славяне заселили и их. Изменение этнического состава населения империи привело к тому, что правящая верхушка империи начинает пополняться за счет славян, которые принесли свои обычаи, моду – императоры начинают носить бороду и усы, подражая славянам. Поэтому начиная с VII в. императоров стали изображать с бородой.

Известно, что церковная политика Анастасия, с которой связаны монофизитские императора, вызвала взрыв неприятия у населения столицы. По преданию, он вытребовал у патриарха и уничтожил протоколы Халкидонского собора. В 512 г. в Константинополе произошел бунт, который был «спровоцирован попыткой императора внести монофизитское добавление в текст Трисвятого»<sup>8</sup>, в результате чего он едва не лишился престола. В 513 г. под флагом защиты православия полководец Виталиан поднял мятеж, в борьбе с которым прошли последние годы правления императора Анастасия.

<sup>8</sup> Исторический энциклопедический словарь, М., 2010. С. 28.

НАМОГИЛЬНЫЕ КАМНИ-КАЙРАКИ С КРЕСТАМИ  
И СИРИЙСКИМИ НАДПИСЯМИ, ХРАНЯЩИЕСЯ  
В АРХЕОЛОГИЧЕСКОМ ФОНДЕ  
ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ УЗБЕКИСТАНА АН РУЗ

В археологическом фонде Государственного Музея истории Узбекистана АН РУз давно хранится небольшая коллекция надгробных камней в виде галек с изображением крестов и сирийских надписей. Находки эти связаны со следами пребывания в Средней Азии христиан несторианского толка – течения, зародившегося в христианской церкви в восточных провинциях Византии.

С первых веков нашей эры в силу миссионерской деятельности, гонений и разногласий между сторонниками различных направлений, христиане переселились в Среднюю Азию, в основном, из Сирии и Персии.

В IV–V вв. православная церковь Византии усиливает борьбу с еретиками, к числу которых относились и несториане. Несторианство окончательно оформилось в первой половине V в. н. э., после ожесточенных споров по поводу единства или двойственности божественной и человеческой сущности Иисуса Христа. Несторианство было осуждено как ересь на Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. Несториане разграничивали две природы Христа, признавая лишь чисто внешнее соединение между ними, отрицали они и Деву Марию как Матерь Божию. Это направление – диофизитство – нашло сторонников в основном в восточно-сирийской церкви, тогда как сторонники другого направления – монофизитства – признавали единую божественную сущность Христа, а человеческая природа его была лишь ее принадлежностью, не имевшей самостоятельного значения. В борьбе верх одержали монофизиты, и большинство диофизитов бежали в Иран, а затем, после гонений, христиане-несториане переселяются в Среднюю Азию<sup>1</sup>.

Широкое распространение христианства в Средней Азии подтверждается материальными памятниками, среди которых церкви, монастыри, предметы христианского культа, а также погребальные памятники, к числу которых и относятся хранящиеся в музее намогильные камни-кайраки с крестами и эпитафиями, выполненными сирийской письменностью.

Намогильные камни-кайраки с крестами и эпитафиями классическим сирийским письмом-эстрангелой являются самой многочисленной категорией памятников материальной культуры христиан Средней Азии.

В настоящее время известно более 700 намогильников, основное число которых было обнаружено в Семиречье и Восточном Туркестане в конце XIX – начале XX вв., но находки встречаются и сейчас. Надписи обычно

<sup>1</sup> Ртвеладзе Э.В. Великий Шелковый путь. Энциклопедический справочник. Древность и раннее средневековье. Ташкент, 1999. С. 73–74.

имеют дату по тюркскому календарному животному циклу, с указанием имен усопших и их родителей.

Почти все известные надгробные камни датируются XIII–XIV вв., кроме кайраков из Краснореченского городища, которые датированы 789 и 909 гг. Это наиболее ранние из имеющихся ныне надгробных эпитафий семиреченских несториан в ряду христианских древностей Средней Азии<sup>2</sup>.

Кратко остановимся на истории открытия и изучения несторианских надгробных камней на территории Средней Азии. Особый интерес к этому проявляли члены Туркестанского Кружка любителей археологии (ТКЛА), открытого в Ташкенте 11 декабря 1895 г., который объединил интеллигенцию Туркестана на почве интереса к истории своего края.

Первые находки надгробных камней с христианскими символами на территории тогдашнего Туркестанского края были сделаны в 1885 г. в Семиреченской области, близ городов Пишпека и Токмака на городищах Кора Джигач и Бурана в Чуйской долине. Здесь были открыты обширные христианские (несторианские) кладбища с надгробниками.

Летом 1885 г. известным краеведом, знатоком персидского и тюркского языков, землемером Семиреченского областного управления В. А. Андреевым при проводившихся им съемках культурных земель Джетысу в районе Пишпека Семиреченской области было открыто крупное средневековое христианское кладбище с большим количеством надгробных галек, на которых были высечены кресты и неизвестные надписи<sup>3</sup>.

Позднее открытие пишпекского христианского кладбища ошибочно связывали с именем старшего чиновника особых поручений при семиреченском военном губернаторе Н. Н. Пантусова, производившего там исследования<sup>4</sup>.

В ноябре 1885 г. подобное же кладбище с аналогичными надгробными гальками было обнаружено врачом пишпекского военного госпиталя Ф. В. Поярковым в полутора верстах южнее минарета Бурана, ближе к Александровскому хребту. Первые сообщения были опубликованы Ф. В. Поярковым в газете «Восточное обозрение» в № 44 за 1885 г. от 14 ноября. В нем он писал, что «в 14 верстах на юг от села Большого Токмака имеется старая крепость с

<sup>2</sup> Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана. «Из истории древних культов Средней Азии. Христианство». Ташкент, 1994. С. 91–92.

<sup>3</sup> Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941. С. 12; Массон М. Е. Происхождение двух несторианских надгробных галек в Средней Азии // Общественные науки в Узбекистане. № 10. 1978. С. 53; Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. Фрунзе, 1985. С. 11; Туркестанские ведомости. Ташкент, 1886, 7 января, № 1. С. 78.

<sup>4</sup> Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 78.

башней, а в полутора верстах на юг, в трех местах было обнаружено более 20 камней с крестами и надписями на неизвестном языке». Кресты были на всех камнях, надписи же на некоторых отсутствовали»<sup>5</sup>.

В Петербурге расшифровка надписей на камнях с крестами из окрестностей Пишпека и Бураны, представляющих собой несторианские эпитафии, вызвала повышенный интерес в научных кругах. Об истории находок М. В. Никольским был сделан доклад на заседании НИИ Московского археологического общества.

Окрыленный находками Ф. В. Поярков предполагал на собственные средства начать со следующего года более подробные разведки, но Московская археологическая комиссия возложила изучение обоих семиреченских кладбищ в 1886 г. на старшего чиновника особых поручений при Семиреченском военном губернаторе Н. Н. Пантусова. Тот, в свою очередь, ведение археологических раскопок поручил ученому садоводу Пишпекского казенного сада А. М. Фетисову. Основные работы были сосредоточены на кладбище близ Пишпека, где было зарегистрировано 611 намогильных галек. Здесь же А. М. Фетисовым было вскрыто 85 могил, а на кладбище у Бураны – 34. Из отчета, представленного Н. Н. Пантусовым в Археологическую комиссию<sup>6</sup>, видно, что автора интересовали способы погребений и устройство могил. Им удалось проследить, что покойников клали или в особые вместилища на дне одиноких или семейных могил на глубине около 2 метров от поверхности, или в боковые ниши. Покойников клали головой на запад, ногами на восток, лицом на север или вверх, а затем присыпали землей. Стены могилы выкладывали сырцовыми кирпичами или досками, а сверху погребение перекрывали сводом из наклонных кирпичей.

Иногда голова или помещалась в особые ниши, или прикрывалась жерновом. Могила засыпалась землей, а поверхность покрывалась жженым кирпичом. На костях сохранились остатки истлевших одежд, браслеты, раковины, бусы, перстни и серьги из меди, серебра и золота. На кладбище у Бураны на шейных позвонках покойника был найден нателный крестик<sup>7</sup>. Н. Н. Пантусов изучал и костные останки погребенных, справедливо пола-

<sup>5</sup> *Лунин Б. В.* Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский Кружок любителей археологии. (1895–1917 гг.). Ташкент, 1958. С. 148, 289; *Массон М. Е., Горячева В. Д.* Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 12.

<sup>6</sup> *Массон М. Е., Горячева В. Д.* Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 12–13; Отчет Археологической комиссии за 1882–1888 гг. Доклад о действиях комиссии за 1886 г. СПб., 1891. С. CLIX; *Пантусов Н. Н.* Надгробные христианские памятники в Алмалыке. ПТКЛА. Год седьмой «Одиннадцатого декабря 1901 г. – Одиннадцатого декабря 1902 г.» Ташкент, 1902. С. 74.

<sup>7</sup> *Массон М. Е., Горячева В. Д.* Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 13.

гая, что с течением времени они дадут возможность «определить племенное происхождение древних христиан, заселявших Чуйскую долину»<sup>8</sup>.

После раскопок Н. Н. Пантусов пришел к заключению, что на христианском кладбище было погребено приблизительно 3000 человек.

В октябре 1886 г. инспектор Народных училищ Семиреченской области В. Д. Городецкий осмотрел развалины Бураны и посетил раскопки несторианского кладбища. После этого он отправил в Археологическую комиссию несколько снимков несторианских надгробных галек<sup>9</sup>.

Почти все кайраки, найденные на этих кладбищах, были отправлены в центр; сначала эстампы и фотографии, а затем сами надгробные камни, поскольку открытие здесь следов христианства вызвало большой интерес в ученом мире и стало важным событием в востоковедении. Семитологи, востоковеды-тюркологи и археологи сразу же взялись за исследования, переводы надписей на надгробных камнях. В Петербурге и в Москве проводилась интенсивная работа по дешифровке эпитафий несторианских галек, добытых как на пишпекском, так и на буранинском кладбищах.

Изучением надписей в разное время занимались профессора Д. А. Хвольсон, М. В. Никольский, С. С. Слуцкий, академики Ф. Е. Корш, В. В. Радлов, позднее академик П. К. Коковцев и др.

В конце 1886 – начале 1887 г. Д. А. Хвольсон первым в своих предварительных статьях выступил с объяснением надписей на некоторых надгробных гальках и установил их принадлежность к XIII–XIV вв.<sup>10</sup>.

Первоначально Д. А. Хвольсон дал чтение и перевод 22 надписей, сопроводив статью некоторыми общими выводами, исторической справкой о несторианах и их миссионерской деятельности в Средней Азии.

Далее последовала еще одна статья Д. А. Хвольсона, в которой он, основываясь на полученных археологической комиссией из Верного 180 новых фотоснимках с надписей, дает их чтение<sup>11</sup>. Сравнительно скоро, в 1890 г., Д. А. Хвольсон издает еще 206 надписей, а в 1895 г. – еще 12<sup>12</sup>.

Д. А. Хвольсон обратил внимание на довольно большое количество камней, относящихся к 1338–1339 гг. В эпитафиях этих лет указывается, что жители города умирали от страшной эпидемии чумы, начавшейся в Китае в 1334 г. и затем распространившейся на страны Европы. Было также отмечено, что

<sup>8</sup> Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 149.

<sup>9</sup> Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 14.

<sup>10</sup> Хвольсон Д. А. Предварительная заметка о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях. ЗВОРАО. Т. 1, Вып. 2, 1886. С. 89.

<sup>11</sup> Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. С. 12; Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 149; Хвольсон Д. А. Несторианские надписи из Семиречья. СПб., 1887. С. 217–221.

<sup>12</sup> Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. С. 12.



христианская община в районе Пишпека была более многочисленной по сравнению с общиной Бураны (на христианском кладбище Бураны при многолетних исследованиях было найдено более трех десятков намогильных галек, а в районе Пишпека около 700). Указывалось также на особенности в начертании букв и наличие некоторых выражений, отличающих буранинские эпитафии от таких же памятников несторианского кладбища Пишпека<sup>13</sup>.

В исследовании и расшифровке новых эпитафий на намогильных камнях из Пишпека и Бураны особое участие принимает в 1990-х гг. С. С. Слуцкий, который переводит 308 надписей и критически оценивает своего предшественника Д. А. Хвольсона<sup>14</sup>. Тюркской лексикой эпитафий занимался Ф. Е. Корш. Результаты их фундаментальных исследований были опубликованы в 1899 г. в Трудах Восточной Комиссии Императорского Московского археологического общества<sup>15</sup>.

Находки намогильных камней продолжались. В 1889 г. Ф. В. Поярковым и Н. Н. Пантусовым были обнаружены и отправлены в Московское археологическое общество 10 кайраков с несторианских кладбищ Пишпека и Токмака, о чем доложил 1 декабря на заседании Общества М. В. Никольский. Среди камней, доставленных в Москву, один имел вместо изображения обычного креста, высеченный рисунок, напоминающий канделябр<sup>16</sup>.

Осенью 1892 г. Н. Н. Пантусов и А. М. Фетисов сосредоточили свое основное внимание на раскопках кладбища близ Пишпека, а основной целью ставилась добыча новых намогильных галек с эпитафиями. На кладбище же Бураны было обнаружено еще 5 крупнозернистых и выветрившихся галек. С трех из них были сделаны фотоснимки уже в г. Верном, куда эти камни были тогда же перевезены. Кроме раскопок могил А. М. Фетисовым, как говорили М. Е. Массону жители Токмака, были произведены небольшие вскрытия к западу от башни Бураны<sup>17</sup>.

В 1892 г. Н. Н. Пантусов, ведя раскопки на Пишпекском кладбище, обнаружил надгробный камень с армянско-сирийской надписью. Она гласила, что здесь в 1323 г. был похоронен армянский епископ Иоанн. В специальной статье, посвященной этой надписи, академик Н. Я. Марр сделал вывод, что «памятник указывает на значительную армянскую колонию, а не на единич-

<sup>13</sup> Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 14, 28, 29.

<sup>14</sup> Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. С. 12.

<sup>15</sup> Слуцкий С. С. Семиреченские несторианские надписи. Древности Восточные. Труды Восточной Комиссии Императорского Археологического общества. Т. 1, Вып. 1, М., 1889. С. 3–67.

<sup>16</sup> Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 16; Отчет Археологической комиссии за 1889 г. СПб, 1892. С. 90, 124, 125.

<sup>17</sup> Массон М. Е., Горячева В. Д. Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников. С. 16.

ную личность, заброшенную судьбой в такую даль»<sup>18</sup>. На территории Кыргызстана, по имеющимся сведениям, был армянский монастырь, нанесенный в 1375 г. на Каталонскую карту, где на северном берегу оз. Иссык-Куль изображено здание с крестом и пояснительной надписью: «Место, называемое Иссык-Куль. В этом месте монастырь братьев армянских, в котором, говорят, пребывает тело св. Матвея, Апостола и Евангелиста». П. П. Семенов Тянь-Шанский, видевший эту карту в Венеции в 1850 г., полагал, что монастырь располагался в бухте Курменты (между селениями Светлый Мыс и Тюп)<sup>19</sup>.

Видимо, к концу 90-х гг. XIX в. относится находка двух надгробных камней из Ашхабадского краеведческого музея, в экспозиции которого в 1929 г. их видел М. Е. Массон. Через много лет после расформирования экспозиции музея М. Е. Массон, отыскав камни в фондах, производит описание их и, сняв эстампажи с лицевой стороны, отправляет их для прочтения ориенталисту А. В. Пайковой в Ленинград. А. В. Пайкова расшифровала на кайраках следующие надписи эпитафий: «Эта могила мальчика Петиона» и имя и духовное звание «Алка Периодевт». А. В. Пайкова посчитала оба кайрака из Ашхабадского музея семиреченскими, поскольку как палеографически, так и по именам они ничем от тех не отличались, и предположила, что они были завезены в Ашхабад случайно. О происхождении этих несторианских камней в музее никаких данных не было, но по воспоминаниям археолога А. А. Марущенко, как отмечает М. Е. Массон, в конце 1920-х гг., на вопрос, заданный тогдашнему сотруднику музея С. И. Билькевичу о месте нахождения кайраков, тот, якобы, ответил, что они поступили из Каттакургана Самаркандской области.

Для установления подлинного происхождения кайраков они были переданы М. Е. Массоном на геологическое определение. По мнению геологов, гальки представляют собой кварцево-слюдистый сланец, подобная порода на территории Туркменистана отсутствует, однако широко известна в западном Узбекистане. М. Е. Массон высказал предположение, что местонахождение кайраков следует связывать с христианским селением Вазкерд в горном районе Шавдар, южнее Самарканда, отождествляемое учеными с современным Ургутом, где в разное время местными жителями были обнаружены древние предметы, связанные с христианством. По словам М. Е. Массона, в 1938 г. один ургутский старик рассказал ему, что в дни его юности у местного лавочника-мясника были четыре гальки, служившие гириями. На двух из них были выбиты изображения крестов и непонятные надписи. Эти гальки у мясника отобрал обслуживавший тамошний горный район лесобъездчик, от которого они попали к любителю археологии подполковни-

<sup>18</sup> Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана. С. 94; Мэпп Н. Надгробный камень из Семиречья с армянской надписью 1323 г. ЗВОРАО. Т. 8. СПб., 1893–1894. С. 347.

<sup>19</sup> Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана. С. 88.

ку Л. С. Борщевскому, проживавшему в 1990-х гг. в Самарканде. Он часто ездил по районам Бухарского ханства и другим областям Туркестанского края и повсюду собирал образцы горных пород, а также археологические и этнографические предметы. Его коллекции часто поступали как в научные организации, так и к частным лицам. В 1903 г. он был отправлен из Самарканды на Дальний Восток в качестве командира батальона и трагически погиб после русско-японской войны и, по-видимому, как пишет М. Е. Массон, эти несторианские кайраки еще при жизни Л. С. Борщевского оказались у кого-то, а в последствии попали в Ашхабад<sup>20</sup> (8, с. 50–55).

В начале XX в. в Ташкенте во дворе полковника С. Д. Асфендиарова по ул. Старогоспитальной были найдены два намогильных кайрака с сирийскими надписями, датированные XIII–XIV вв. Характер письма и дата намогильных камней относятся к той же эпохе, что и многочисленные кайраки пишпекского несторианского кладбища. По поводу этой находки была высказана версия, что камни, по всей вероятности, были завезены в Ташкент случайно. Кайраки были переданы в Ташкентский Публичный музей<sup>21</sup> (Архив А. И. Анбоева в Государственном Музее истории Узбекистана).

В 1900–1903 гг. друг за другом последовали находки надгробных кайраков с сирийскими надписями в новом месте. Эти находки были уже непосредственно связаны с деятельностью Туркестанского Кружка любителей археологии. Намогильные камни были обнаружены к северо-востоку от оз. Иссык-Куль, у китайской границы, в расположенных близ селения Мазар (или Хорин-Мазар) развалинах городища Алмалык, древней резиденции Джелатайских ханов в XIII–XIV вв. На заседании Туркестанского Кружка любителей археологии от 16 августа 1902 г. Н. Н. Пантусовым было сделано сообщение о найденных на месте древнего Алмалыка (близ пограничного моста Хоргоса) двух кайраков с изображением несторианских крестов и сирийской надписью на одном из них. На этом же заседании член ТКЛА И. Ф. Плят сообщил, что несторианские кайраки встречаются и дальше к востоку в Кульджинском районе (Восточный Туркестан). Н. Н. Пантусов так же сообщал, что намогильный камень с крестом и надписями был найден в развалинах к западу от селения Мазара, где он обнаружил и недостающий обломок камня. Второй камень был найден неподалеку. Кроме того, там ранее был найден камень с надписью, но без креста<sup>22</sup>. Н. Н. Пантусов передал фото с этих кайраков в ВОРАО П. К. Коковцеву для расшифровки и тот опубликовал статью, где дал перевод 14 надписей. П. К. Коковцев установил, что одна из надписей оказа-

<sup>20</sup> Массон М. Е. Происхождение двух несторианских намогильных галек в Средней Азии. С. 55.

<sup>21</sup> Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 150; Мусакаева А. А. О несторианах в Средней Азии (по нумизматическим данным) «Из истории древних культов Средней Азии. Христианство». Ташкент, 1994. С. 54.

<sup>22</sup> Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 151; Пантусов Н. Н. Христианское кладбище близ Пишпека в Чуйской долине. ЗВОРАО. Т. 1. 1888. С. 52–55.

лась составленной на тюркском языке, остальные написаны по-сирийски. Три надписи были датированы второй половиной XIV в.<sup>23</sup>

Намогильные камни были переданы в музей Туркестанского Кружка любителей археологии, а затем попали в Ташкентский Публичный музей<sup>24</sup> (Архив А. И. Анбова в Государственном Музее истории Узбекистана).

В 1901 г. возле средневекового христианского монастыря Таш-Рабат, который был основан в X в. в горах Центрального Тянь-Шаня в 20 км от современной границы Кыргызстана с Китаем, был найден надгробный несторианский камень. С. Я. Перегудова, исследовавшая этот памятник в 1978–1980 гг. трактует его как стационарное жилище монастырского типа, для которого функции рабата-каравансарая являлись вторичными. Упадок постройки по времени совпадает с монгольским завоеванием Средней Азии в начале XIII в. и, вероятно, связан с этим событием<sup>25</sup>.

В 1907 г. у речки Жууку (Зауке) на южном берегу оз. Иссык-Куль были найдены два намогильных несторианских камня, о чем сообщает Ч. Джумагулов в научно-популярном сборнике «Памятники Кыргызстана» за № 1, 1970 г.

М. Е. Массон в публикации «О происхождении двух несторианских намогильных галек Средней Азии» (1978 г.) писал, что в 1919 г. в долине реки Чу было сделано несколько находок несторианских галек, в том числе у села Бирбулак (так называлось раньше село Краснореченское), что в 6 км к западу от поселка Ивановка, бывшего Токмакского уезда. Намогильный камень, обнаруженный там, хранится в Музее кафедры археологии исторического факультета Ташкентского государственного университета (ныне Национальный университет)<sup>26</sup>.

В 1938 г. в восточной части городища Краснореченское был найден кирпич с сирийско-несторианской надписью и крестом. Надпись была сразу же прочитана и опубликована в Трудах Государственного Эрмитажа в 1939 г. Кирпич определили как несторианский памятник XII в., а надпись содержала всего два слова: «Георгий кузнец»<sup>27</sup>.

На этом же Краснореченском городище 7 августа 1980 г. ученик-рабочий П. Чуриков во время расчистки фундамента постройки XI–XII вв. в цитадели

<sup>23</sup> Коковцев П. К. Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка. ЗВОРАО. Т. 16. 1906. С. 190–200; Луни Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 151.

<sup>24</sup> Мусакаева А. А. О несторианах в Средней Азии (по нумизматическим данным). С. 54; Пантусов Н. Н. Христианское кладбище близ Пишпека в Чуйской долине. С. 55.

<sup>25</sup> Валиханов Ч. Ч. Кашгарский дневник. Соч. Т. 2. Алма-Ата, 1962. С. 192–194; Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана. С. 88, 89.

<sup>26</sup> Горячева В. Д. Город золотого верблюда. Фрунзе, 1988. С. 64; Массон М. Е. Происхождение двух несторианских намогильных галек в Средней Азии. С. 53

<sup>27</sup> Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. С. 107, табл. XVII; Горячева В. Д. Город золотого верблюда. С. 63, 64.

обнаружил в кладке две крупные гальки с крестами и надписями. Руководителем Краснореченской археологической экспедиции В. Д. Горячевой были сделаны фото и эстампажи и отправлены для расшифровки в Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР специалисту по сирийской эпиграфике А. В. Пайковой и известному иранисту В. А. Лившицу. После прочтения надписей выяснилось, что данная находка уникальна, так как кайраки ранние по времени и до этого не встречались. Один из них датируется 789 г., другой – 909 г. На первом написано имя – «Девница Иаланч». Это наиболее ранние в Средней Азии сирийские эпитафии на камнях. Они составляют как бы промежуточное звено в цепи аналогичных находок, из которых кайраки V–VI вв. были найдены в Сирии, а кайраки XII–XIV вв. были обнаружены, как отмечалось, в Семиречье и в Восточном Туркестане<sup>28</sup>. (3, с. 64,65; 4, с. 91,92).

Кроме вышеперечисленного, на территории Средней Азии в разное время выявлено еще несколько пунктов, где встречены несторианские гальки с крестами и сирийскими эпитафиями. В их числе: урочище в 8 км западнее селения Покровского (Сливкино), в 40 км от Пржевальска; в г. Аулиеата (ныне Джамбул); в долине реки Чу при ирригационных работах; в ряде пунктов Ферганы<sup>29</sup>.

Таким образом, как видно из вышеизложенного, местонахождением несторианских намогильных камней, хранящихся в археологическом фонде Государственного музея истории Узбекистана, являются, по-видимому, два пункта: развалины древнего городища Алмалык (близ пограничного моста Хоргоса, расположенного к северо-востоку от оз. Иссык-Куль) и Ташкент (ул. Старогоспитальная).

Приведем краткое описание намогильных камней:

1. Намогильный камень в виде крупной окатанной гальки, почти овальной, слегка вытянутой формы. Галька плоская с чуть заостренными краями. На лицевой стороне, по длине овала в центре выбит в виде желобка глубиной в 2 мм несторианский крест с расширенными тремя верхними концами, размером 11×13 см. Галька серого цвета с шероховатой поверхностью, размером 34×25×5,7 см. Инв. № 312\1. (Рис. 1)
2. Намогильный камень в виде крупной окатанной гальки неправильно-овальной формы, со слегка расширенным верхом и зауженным низом. Галька плоская с неравномерно скругленными краями. На лицевой стороне, почти в центре, выбит контурный несторианский крест с кружочком в месте пересечения. Все концы креста расширены (верхний – расширен в виде двух зубцов).

<sup>28</sup> Горячева В. Д. Город золотого верблюда. С. 64, 65; Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана. С. 91, 92.

<sup>29</sup> Массон М. Е. Происхождение двух несторианских намогильных галек в Средней Азии. С. 53.

Вокруг креста П-образно расположена надпись в одну строку. Справа – строка надписи опущена ниже креста, а слева – она завершена на уровне боковой перекладки. Галька зеленовато-сероватого цвета с шероховатой поверхностью. На оборотной стороне и краях имеются сколы. Размер гальки 43×33×9,5 см. Инв. № 312\2. (Рис. 2)

3. Намогильный камень в виде крупной окатанной гальки, округло-расширенной, утолщенной в верхней части и зауженной снизу. Края камня скруглены, а правая длинная сторона несколько заострена. На утолщенной лицевой стороне, несколько ниже центра выбит контуром несторианский крест с кружочком в месте пересечения. Все три верхних конца креста расширены в виде двух зубцов, а расширенный нижний конец заострен и у углов его выбиты треугольные элементы. Вокруг креста квадратом расположены надписи (по две строки сверху и справа и в одну строку снизу и слева). Камень зеленовато-серого цвета, размером 30×21,5×10 см. Инв. № 312\3. (Рис. 3)

4. Намогильный камень в виде окатанной гальки подтреугольной формы. Левый длинный край камня тупой, а остальные края несколько заострены. На уплощенной лицевой стороне камня в верхней части наклонно выбит контуром несторианский крест в виде слегка расширенного снизу столбика с отходящими по обе стороны поперечниками. Вокруг креста расположены надписи (по две строки справа и слева от креста, одна – сверху и пять строк выбиты снизу). Камень зеленовато-серого цвета. Размером 27,5×22,5×7 см. Инв. № 312\4. (Рис. 4)

5. Намогильный камень в виде окатанной плоской кальки, удлинненно-овальной формы. На плоской лицевой стороне в верхней части методом выбивания корки фона в овале выполнен несторианский крест с подтреугольно расширяющимися сторонами, который установлен на двухступенчатый постамент. Под боковыми поперечниками креста с обеих сторон выполнены короткие надписи в одну строку. Камень серого цвета. Размером 35,5×20×5, см. Инв. № 312\5. (Рис. 5)

6. Намогильный камень в виде окатанной гальки неправильно овальной формы. В средней части с правой стороны камень пирамидально утолщен. На плоской лицевой стороне камня в верхней части методом выбивания корки фона в полуовале выполнен несторианский крест с равными подтреугольно расширяющимися сторонами, который установлен на пирамидальный постамент. Под боковыми поперечниками креста с обеих сторон выполнены короткие надписи в одну строку вертикально. Камень серый. Размером 30,5×16×12,5, см. Инв. № 312\6. (Рис. 6)

7. Намогильный камень в виде окатанной гальки, почти овальной формы. Верхняя часть гальки утолщена. На почти плоской лицевой стороне камня в

Рис. 1

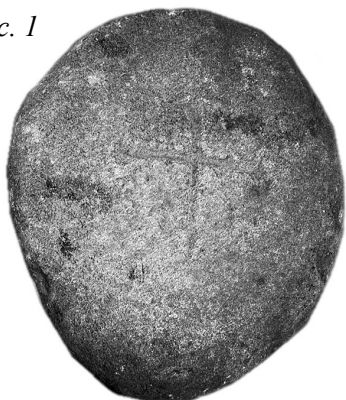


Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

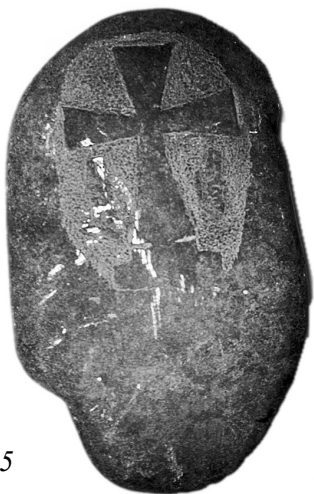


Рис. 5



Рис. 6

Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9



Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12



Рис. 13





средней части процарапан контуром несторианский крест с равными подтреугольно расширяющимися верхними сторонами, концы которых заострены, и удлиненной нижней стороной. На каждой стороне креста на концах по углам процарапаны три трапециевидных элемента. В месте пересечения сторон креста процарапан кружок. У нижнего конца креста дополнительно процарапаны два элемента в виде крючков. Вокруг креста П-образно расположены надписи (в две строки слева, в три строки сверху и в пять строк справа). Камень темно-серый. Размером 26,5×20×9, см. Инв. № 312\7. (Рис. 7)

8. Намогильный камень в виде небольшой окатанной гальки, почти овальной формы. Галька плоская со слегка заостренными краями. Тыльная поверхность слегка вогнута. На лицевой стороне в верхней части выгравирован маленький равноконечный несторианский крест с расширенными заостренными концами, в нижней части которого к нему примыкает семилепестковая розетка с заостренными концами листьев. Ниже вертикально в четыре строки выбита надпись. Все это вписано в овальную рамку или картуш в виде витого жгута. Камень разбит и склеен из двух половинок. Размер 24,5×19×4,5 см. Инв. №312/8. (Рис. 8)

9. Намогильный камень в виде крупной гальки ромбовидно вытянутой формы. Галька с левой широкой стороны сильно утолщена по сравнению с правой. На плоской лицевой стороне камня в средней части вырезан контуром несторианский крест с почти равными подтреугольно расширяющимися заостренными сторонами. На концах сторон креста процарапаны ромбовидные элементы, а по бокам, с двух сторон – дужки. Вокруг креста беспорядочно нанесены надписи. Галька серого цвета с гладкой поверхностью. Размер 29×20×9, см. Инв. № 312/9 (Рис. 9)

10. Намогильный камень в виде плоской с двух сторон гальки, приближенный по форме к удлиненному овалу с прямыми тупыми краями. На лицевой плоской стороне камня, несколько выше середины вырезан контуром небольшой несторианский крест с равными тремя верхними подтреугольно расширяющимися и заостренными сторонами и удлиненной нижней стороной. На каждой стороне креста на концах по углам вырезаны три треугольных элемента. На каждой из сторон креста выбито по уголку. Вокруг креста П-образно расположены надписи (с левой стороны и сверху – в одну строку, а с правой – в две строки). Галька темно-серого цвета с гладкой поверхностью. Размер 28×15×7,5, см. Инв. № 312\10. (Рис. 10)

11. Намогильный камень в виде небольшой окатанной плоской гальки подтреугольной формы с покатыми и заостренными краями. На лицевой стороне камня в верхней узкой части выполнен методом выбивания корки несторианский крест с равными тремя верхними подтреугольно расширяющимися сто-

ронами и несколько удлиненной нижней стороной. Ниже креста в две строки горизонтально выбитые надписи, а под ними вертикально расположены еще шесть строк надписей. Галька темно-серого цвета с гладкой поверхностью. Размер 23×16×4, см. Инв. №312\11. (Рис. 11)

12. Намогильный камень в виде крупной окатанной гальки овальной формы. Галька плоская со слегка заостренными и покатыми краями. На лицевой стороне в центре вырезан контурный равноконечный несторианский крест с кружочком в месте пересечения. Концы креста треугольно расширены и углы украшены элементами в виде «трилистников». По сторонам креста имеются полукружия. Крест своей нижней стороной установлен на легкий постамент, состоящий из прямоугольного основания и треугольного верха, которые соединены между собой столбиком. Вокруг креста П-образно выполнены надписи в одну строку. Две дополнительные надписи вырезаны по обе стороны от постамента (справа – в одну строку, а слева – в две). Галька серовато-зеленоватого цвета с шероховатой поверхностью. Размер 29,5×21,5×8 см. Инв. № 312\12. (Рис. 12)

13. Намогильный камень в виде крупной окатанной гальки неправильно овальной формы со скошенной узкой нижней частью. С тыльной стороны галька продольно утолщена. На лицевой покатой стороне продольно выбит контуром небольшой несторианский крест со слегка расширенными и заостренными равными тремя верхними сторонами и более широкой нижней стороной. На каждой стороне креста на концах по углам процарапаны по три кружочка. В месте пересечения сторон креста процарапан квадрат. У нижнего конца креста дополнительно процарапаны два элемента в виде раздвоенных крючков. Вокруг креста прямоугольной рамкой расположены надписи (сверху, снизу и справа – в одну строку, а слева – в две строки). На оборотной стороне гальки имеются сколы и продольный желобок посередине. Камень темно-коричневого цвета с гладкой поверхностью. Размер 36×21,5×12,5 см. Инв. № 312\13. (Рис. 13)

## Рецензии



*E. van Donzel, A. Schmidt. Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's quest for Alexander's wall / with a contribution by C. Ott. Leiden, Boston: Brill, 2010 (Brill's Inner Asian library; v. 22). 271 p.*

Масштабные исследования, посвященные Гогу и Магогу, не потерявшие актуальности, начали появляться уже в начале XX в. Ряд важных публикаций стал появляться с 1990-х гг. Не касаясь работ, освещающих вопросы частного порядка, отметим статьи Дж. Луста в *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, сборник статей, вышедший в Амстердаме в 2007 г.<sup>1</sup> Особо следует отметить вышедшую в том же 2010 г. монографию Ф. Дифкара-Эртса о традиции изображения Александра от псевдо-Каллисфена до Сури, которая по своей тематике и подбору арабоязычного материала пересекается с рецензируемой монографией и на которую авторы последней неоднократно ссылаются<sup>2</sup>. В ней автор ввел в оборот арабское жизнеописание Александра, известное по рукописи Британской библиотеки (British Library Add. 5928). Оно представляет собой сочинение, базирующееся на сведениях хадисов, восходящих к известным авторитетам, собранное 'Умарой б. Зайдом ал-Мадани (ум. ок. 815) в *Истории об Александре и чудесных вещах, в ней содержащихся* (*Киссат ал-Искандар ва ма фи-ха мин ал-амр ал-'аджиб*), состоящей из нескольких текстов.

Рецензируемая монография разбита на две части. Поскольку предание о Гоге и Магоге, запертых Александром Македонским, представлено в иудейской, христианской и мусульманской письменной традиции, в первой рассматривается генезис образа Гога и Магога в еврейской литературе (Библия, *Книга юбилеев*), Книгах Сивилл, *Иудейских древностях* и *Иудейской войне* Иосифа Флавия, ранней христианской литературе. Данная проблема получила должное рассмотрение в многочисленных более ранних работах. Подробно рассматривается развитие сюжета о сооружении Александром Македонским ворот, заперших Гога и Магога, в восточнохристианской традиции (главным образом, в сирийской) (главы 1–6). Из сирийских текстов проанализированы: сирийский вариант *Легенды об Александре*, гомилии (мемра): *Поэма о праведном царе Александре и о воротах, которые он построил против Гога и Магога*, *О Последнем Дне и о конце, о Суде, о воздаянии, об Агоге (sic!) и Магоге и о лжемессии* (*Проповедь Последнего Дня*), *Апокалипсис псевдо-Методия [Патарского]* (*Рассуждение относительно наследования царей и о конце времен*), *Хроника Михаила Сирийца*.

<sup>1</sup> *Lust Gog J. Magog // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. by K. van der Tooren, B. Becking. P. W. van der Horst. 2 ed. Leiden; Boston; Köln, 1999. S. 373–375, 535–536, там же см. литературу; Gog and Magog. The Clans of Chaos in World Literature / Ed. by A.A. Seyed-Gohrab, F.C.W. Doufkar-Aerts, A. McGlinn. Amsterdam, 2007.*

<sup>2</sup> *Doufkar-Aerts F. Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from pseudo-Callisthenes to Şūrī. Leuven, 2010.*

Один из самых показательных пассажей *Легенды об Александре и Проповеди Последнего Дня* – описание обряда жертвоприношения неродившегося младенца. Всадники перед походом привязывают или, по другой версии, помещают беременную женщину около сильного огня, так что ее плод зажаривается. Они извлекают его, помещают в корыто и льют на него воду, так что тело растворяется, а затем окунают туда оружие или, по другой версии, кропят его этой водой. Сирийские тексты объясняют этот обряд как жертвоприношение Сатане, их господину.

В сирийской версии *Александрии* Александр начертал на воротах длинную надпись, содержащую пророчества о том, что народы, запертые там (гунны, народы Гог и Магог), вырвутся на волю по прошествии 826 лет и покорят народы мира. По прошествии 940 лет со времен последнего христианского императора ворота откроются, и тогда произойдет последняя битва с гуннами, так что кровь покроет землю. После этого наступит время последнего царства на всей земле.

Ситуация, в которых возникали тексты, относится к появлению на Ближнем Востоке или на его периферии завоевателей, идентифицируемых с Гогом и Магогом: хазары (гипотетически) или арабы (*Поэма о праведном царе Александре*), арабы (*Проповедь Последнего Дня*), возведение Купола скалы 'Абд ал-Маликом на месте храма в Иерусалиме и массовое обращение христиан в ислам (*Апокалипсис псевдо-Мефодия*), турки (*Хроника Михаила Сирийца*). В связи с этим усиливаются апокалиптические настроения, к этому сюжету фиксируется всплеск интереса, в результате которого и появляются данные сочинения. Позже Гог и Магог традиционно отождествляются с конкретными кочевыми народами с Востока. Например, Бар Эбрей идентифицирует их с гуннами, кипчаками, аланами и тюрками. Воплотить до отождествления армянскими, а следом и европейскими, хрониками с Гогом и Магогом монголов.

Несмотря на то, что данные тексты известны довольно давно и неоднократно привлекали внимание исследователей и комментаторов, некоторые пассажи остаются проблемными. Один из самых показательных примеров – толкование термина *tasāqītīs* в *Апокалипсисе псевдо-Мефодия*: Александр воздвиг бронзовые ворота, намазав их изнутри *tasāqītīs*. Благодаря этому, запертые народы не могут повредить их ни железом, ни расплавить огнем, поскольку *tasāqītīs* гасит пламя.

Видимо, уже сирийцы-переписчики данного текста не понимали, о чем идет речь, на что указывает большое количество разночтений. В греческой версии памятника, известной по многочисленным спискам, также царит полный разнобой (*asygkitēs, asikēon, asygkeiton, asokiton, asokēton, asykytion* и т. д.). В арабской версии *этого сюжета* стоит *qatr/qitr*. Традиционное объяснение ad hoc – ‘некое магическое покрытие’ – Э. ван Донцеля и А. Шмидт не устраивает. Они склонны видеть здесь указание на бриллиант, обладающий, согласно традиции, перенатой сирийцами через перевод *Физиолога*, сопротивляемостью к железу, пару и дыму, а кроме того, свойством отгонять злых духов и врагов от владельца камня. Таким образом, магическое покрытие объясняется как “properties of the precious stone”. Такое объяснение выглядит довольно проблематично, даже если допустить, что значение «мазать» здесь трансформировалось в «покрывать». В армянском источ-

нике XII в. *Вопросы* (*harc'umn*), который в дальнейшем фигурирует в монографии, в этой связи упоминается «невидимый материал» (р. 43). Описания стены Александра в мусульманской историографии, приведенные в соответствующем разделе рецензируемой монографии (р. 99–103), не содержат этого мотива. В стихотворении 'Алкамы б. Зи Йадана встречается *qatr/qitr*, как материал, которым Александр укрепил свой вал. Таким образом, следует предпочесть приведенное выше изначальное объяснение *ad hoc*, оставляя данный пассаж пока без объяснения.

Подбор восточно-христианских памятников демонстрирует, что сюжет о заперии Гога и Магога Александром нашел полноценное отражение исключительно в сирийской, а также в эфиопской традиции.

Эфиопская версия *Романа об Александре*, по мнению авторов, обнаруживает несомненное сирийское влияние. Эфиопская версия, согласно исследованиям Дж. Лусини (G. Lusini), М. Макух (M. Macuch), не содержит следов прямого влияния сирийской *Александрии*, восходя к одной из греческих версий (λ), усвоенной эфиопами через ее арабский несохранившийся перевод. Э. ван Донцель и А. Шмидт уверенно заявляют, что на эфиопские тексты (*Александрия* и *Комментарий на Апокалипсис Иоанна* (*Tərgwame Qälāmis*) конца XVI в.) прослеживается непосредственное влияние сирийской традиции: “The impact of the Syriac *Alexander Legend* on the Ethiopic *Alexander Romance* is quite clear” (р. 34). Например, описание уродливости Гога и Магога, реминисценция на вышеописанный обряд жертвоприношения младенца. Однако все описанные сходства не носят системного характера и вполне могут объясняться посредством недошедшей греческой, а особенно арабской версии, т. е. дают основание говорить в лучшем случае о косвенном сирийском влиянии через арабскую версию.

Коптский вариант *Романа об Александре*, восходящий к одной из греческих версий (β), игнорирует этот сюжет. Коптская апокалиптика (*Апокалипсис Иоанна*, *Апокалипсис псевдо-Афанасия*, *Четырнадцатое видение Даниила*) не дает отсылки к данному сюжету и даже не содержит упоминаний Александра. Авторы сочинений заняты идентификацией этих народов – арабы-завоеватели, и вопросом о приходе последнего императора, который должен сокрушить их. Последний сюжет, уже встречавшийся у псевдо-Мефодия, заимствован из византийской литературы.

Армянская версия романа об Александре, по мнению авторов, содержит следы знакомства с *Апокалипсисом псевдо-Мефодия*, поскольку приводит сюжет о заперии Гога и Магога, между тем как сама является переводом самой ранней греческой версии (*recensio vetusta* (α)), в которой этого сюжета не содержится (р. 41). В поисках разгадки авторы акцентируют внимание на указании Степаноса Орбеяна (ум. 1304) в истории Сюника, который приводит пассаж с упоминанием заперия Гога и Магога Александром на севере. Он ссылается на Стефана из Сюника (ум. 735), известного и в качестве переводчика с греческого. Казалось бы, это указание подтверждает однозначность существования этого сюжета в некоем греческом протографе. Но Э. ван Донцель и А. Шмидт говорят о том, что указание Орбеяна носит неотчетливый характер. Неопределенная атрибуция породила в исследовательской среде спор о протографе

для армянской версии *Александрии*. М. Стоун (M. Stone) выдвинул гипотезу о том, что в основу армянской версии легла сирийская. С другой стороны, известный арменист Р. У. Томсон (R.W. Thomson) настаивает на греческом протографе. Э. ван Донцель и А. Шмидт снова постулируют влияние на армянский текст псевдо-Мефодия, ссылаясь на параллельный пассаж в анонимных *Вопросах* (фрагмент *Книги вопросов* Вардана вардапета (1181–1251), упоминание об армянском переводе *Хроники Михаила Сирийца* у Вардана Аравелци, который также повествует о возведении Александром ворот. В случае с армянской литературой утверждение авторов звучит более убедительно на фоне ряда фактов, подтверждающих знакомство армян с вышеприведенными сирийскими памятниками. Однако они же признают выводы Томсона, сделанные на базе текстологических исследований, о плохом знакомстве армян с сирийской традицией, передающей сюжет о запирании Гога и Магога, и делают вывод о существовании автономной традиции, имеющей отношение к этому сюжету. Отсутствие разработанного сюжета о стене Александра, по их мнению, служит причиной того, что Саллам не задержался там, а отправился дальше в ее поисках (р. 42–45).

В связи с поздним появлением грузинского Романа об Александре (перевод с русского в начале XVIII в.) данная версия не представляет интереса. Некоторые сведения о действиях Александра против Гога и Магога (название этих народов там не приводится) предоставляет *Картлис цховреба*.

Переходя к кораническому материалу – пассажам о Зу-л-Карнайне (Двурогом), идентифицируемом с Александром, Э. ван Донцель и А. Шмидт делают несколько любопытных замечаний. В большом кораническом пассаже о том, как Александр запер Гога и Магога, упоминаются: вал (*sadd*) (18:94), (*radm*) (18:95) и два вала (*saddayn*) (18:93). Пространство между двумя валами упоминается как место жительства народа, за которым живут Гог и Магог, т. е. это не произведения рук Александра. Этот нюанс не мог выпасть из поля внимания специалистов по Корану, которые находили этот пассаж непонятным<sup>3</sup>. Эти два вала авторы отождествляют с двумя горами, между которыми Александр соорудил ворота в сирийских текстах. Логически такое же действие со стороны Александра предположил Р. Парет (R. Paret). Причем далее упоминаются два горных склона (18:96), между которыми строится вал. Показательно, что Коран не упоминает строительство ворот. В одном пассаже авторы нашли упоминание стены с воротами (*sūr la-hu bāb*), отделяющей верующих от неверных (107:13), вполне убедительно увязав его с предыдущим пассажем. В описаниях путешествия Саллама ворота уже упоминаются неоднократно, что, по мнению авторов, служит еще одним доказательством влияния сирийской традиции (р. 53–54).

Следующие три главы посвящены разнообразным свидетельствам о Гоге и Магоге в мусульманской традиции; авторы последовательно анализируют тафсиры и хадисы (*Тафсир* ат-Табари, *Китаб асар ал-билад* ал-Казвини, *Фатх ал-бари* Ибн Хаджара ал-Аскалани, *Сахих* ал-Бухари, *Тафсир* ал-Хауари, *Муснад*

<sup>3</sup> Paret R. Der Koran. 5 Aus. Stuttgart; Berlin; Köln, 1980. S. 320.



Ибн Ханбалля, *Тафсир* 'Али б. Ибрахима ал-Кумми, *Бихар ал-анвар* ал-Маджлиси, *Тафсир ат-тибийан* ат-Туси, *Анвар ат-танзил* ал-Байдави и пр.), арабскую, персидскую и тюркскую прозаическую литературу (историков, географов, филологов: ал-Джахиз, ад-Динавари, Ибн ал-Факих, ал-Мас'уди, ал-Истахри, Ибн Хаукал, ал-Идриси, Бируни, Хондамир, Мирхонд, Ибн Фадлан, Ибн Халдун, Амин Рази, Ахмед Йазыджы-оглу и пр.), изящную литературу, включая поэзию (Хассан б. Сабит, 'Алкама б. Зи Йадан, ал-Джахиз, несколько вариантов *Сират ал-Искандар*, *Шахнама*, Низами, Ахмади, вплоть до современных арабских исследований).

Содержание данной рубрики вызывает вопросы. Помещая ал-Казвини в первый раздел, авторы специально пишут, что он суммировал сведения ранних традиционалистов, и именно в этом качестве и представляет интерес для данного исследования (р. 57), хотя логичнее было бы видеть его в следующей главе. Ал-Джахиз попал как во второй, так и в третий раздел как богослов и как литератор. Совершенно неясна причина, по которой арабские исследования, посвященные Гогу и Магогу, попадают в один раздел с мусульманской художественной литературой.

Многие из сведений мусульманских авторов совпадают со сведениями перечисленных выше сирийских источников. Рубрикация глав в двух первых главах совпадает (происхождение, численность, еда, эсхатология, имена, местонахождение и идентификация, характеристики как реального народа, описание стены), а состав сюжетов разнится незначительно. Например, в отличие от сообщений хадисов и тафсиров, большая часть сведений в следующей главе носит более конкретный и реалистичный характер. Поэтому мы проанализируем эти главы вкуче.

Ряд авторов, начиная с ат-Табари, а следом и ал-Казвини, выделяют три физических типа Гога и Магога: высокие как кедр, такой же ширины, как и высоты, с огромными, как у слонов, ушами, накрывающиеся одним ухом и лежащие на другом во время сна. Их описания настолько специфичны и отличаются от христианской традиции (собачьи зубы, когти, верблюжьи десна, волосатые тела и хвосты, речь, похожая на голубиное воркование и собачий вой), что напрямую не возводятся к ней. Вызывают интерес сведения *Тафсира* ал-Хаувари, который упоминает знаменитый, изначально греческий, сюжет о войнах пигмеев и журавлей.

Мусульманские предания о Гоге и Магоге восходят к преданиям *ахл ал-киتاب*, в особенности обращенным в ислам иудеям: Ка'бу ал-Ахбару, 'Абд Аллаху б. Саламу.

Одним из самых важных вопросов для мусульманской традиции стала идентификация народов Гог и Магог. Одна из популярных линий – возникновение Гога и Магога из семени спящего Адама, т. е. подчеркивалось, что они не рождены от женщины. Гог произошел от Адама, а Магог – из менструальной крови Евы (*Сират ал-Искандар*). Другая линия представляла их сыновьями Яфета (наряду с тюрками и славянами, а в некоторых версиях и китайцами). Некоторые источники ставят вопрос: являются ли людьми или джиннами.

Также существует версия, в которой Гог идентифицируется с тюрками, а Магог – с дейлемитами. Особый интерес здесь представляет предание о том, как Хам и Яфет надсмелись над наготой Ноя еще на ковчеге, за что тот проклял их потом-

ство. Отмечается многочисленность и плодовитость этих народов. Описывается их питание: помимо стандартных уже для христианской литературы описаний Гога и Магога, питающихся нечистой пищей и мертвечиной, вплоть до человечины, авторы выделяют один любопытный сюжет. В нем пищей этих народов являются морские чудовища: крокодилы, змеи, морские чудовища, носящие название *танāйн* (ед. ч. *tinnīn*), а также огромные рыбы, которых море выбрасывает специально для их пропитания по две в год. При этом для получения *танāйн* Гог и Магог молятся о ниспослании дождя, и те сыплются на них дождем.

Одним из превалирующих сюжетов является описание прорыва Гога и Магога через стену, как одного из признаков конца времен. Источники дают различные версии этого события, за которым они покорят землю, пожрав все на своем пути и выпив всю воду из рек, и их конечной гибели, после того как они осмелятся посягнуть на Бога. Творец найдет на них червей, которые прогрызут их уши и шеи. Особую роль в победе над ними ряд источников приписывают Иисусу.

Наконец, ряд самых любопытных свидетельств описывают Гога и Магога как народ с государственным устройством, что логически прямо вытекает из их идентификации народов с реальными народами. Среди них есть правители и подданные, ремесленники и богословы. Интересно, что свидетельство, описывающее это, достаточно раннее, восходящее к Вахбу б. Мунабиху. У географов, четко отождествлявших Гог и Магог с тюрками, встречаются сведения об их торговых связях, языке, царе (Канун), религии (поклонение солнцу и луне).

Конкретные описания стены, за которой заперты их орды, существуют уже в хадисах, как воспоминания Мухаммада о его вознесении (*ми'радж*). Тогда же появляется упоминание об отверстии в стене, равном кольцу, образованному большим и указательным пальцами.

Особый интерес представляют свидетельства о полемике по поводу существования и природы этих народов в среде богословов. Например, ал-Джахиз передает распространенное мнение о том что *наснасы* и Гог с Магогом представляют собой сочетание человека и *шикка* (скиапода). Он признает существование Гога и Магога, поскольку оно подтверждено Кораном, но, видимо, сомневается в сужествовании *наснасов* и *шикков*.

Вторая часть (главы 7–12) посвящена поискам стены Александра, санкционированным 'аббасидским халифом ал-Васиком в 842 г. Согласно преданию, он увидел сон, что стена, воздвигнутая Александром, открыта, и отправил на ее поиски переводчика Саллама, предположительно, хазарского иудея из Самарры, знавшего тридцать языков, который вернулся в 844 и предоставил халифу отчет.

Текст этого отчета известен по ряду источников, из которых выделяется *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* Ибн Хордадбиха и *ал-Муштак* ал-Идриси. Последний гипотетически мог позаимствовать его из недошедшего сочинения ал-Джайхани. В монографии приведен арабский текст Ибн Хордадбиха по изданию М. Я. Де Гье с параллельным английским переводом и разночтениями по версии ал-Идриси. Протограф изложенного отчета содержался в сочинении путешественника Абу 'Абд Аллаха Мухаммада Ибн Исхака, жившего два года в Камбодже.

Далее анализируется содержание версий Ибн Хордадбиха ал-Идриси (ал-Джайхани).

*Китаб ал-а'лак ан-нафиса* Ибн Руста, *Китаб ал-булдан* Ибн ал-Факиха, *Ахсан ат-такасим* ал-Мукаддаси, *Ара'ис ал-маджалис* ас-Са'алиби, *Тухфат ал-албаб* Абу Хамида, *Танвир ал-габаши фи фадл ас-судан ва-л-хабаши* Ибн ал-Джаузи, *Му'джем ал-булдан* Йакута, *Нихайя* ан-Нувайри, а также *Нузхат ал-кулуб* Хамд Аллаха Мустауфи ал-Казвини и *Хафт иклим* Амина Рази. Удивительно, что труды ал-Йакуби и Ибн Хаукаля не содержат упоминания путешествия Саллама. Авторы отмечают, что ал-Йакуби даже мог встретить путешественника в Самарре, в Армении или в Нишапуре, а Ибн Хаукал путешествовал по тому же региону.

Отметим наиболее значимые выводы. Ибн Руста был младшим современником Ибн Саллама и Ибн Хордадбиха и был знаком с версией последнего. Однако авторы рецензируемой монографии замечают, что рук. VL *Китаб ал-а'лак ан-нафиса* имеет поразительное сходство с версией ал-Идриси. Текстологический анализ приводит их к мысли об общем протографе для версий Ибн Хордадбиха, Ибн Руста и ал-Идриси (р. 148–151). При этом влияние ал-Джайхани прослеживается только у последнего. Таким образом, текст Ибн Руста оказывается таким же значимым, как и два первых источника.

*Тухфат ал-албаб* Абу Хамида содержит отсутствующее во всех прочих версиях упоминание о путешествии Саллама по Каспийскому морю, при этом без упоминания основного сюжета. Это добавление авторы предположительно связывают с историями о его путешествии, которые могли иметь хождение в Багдаде и Самарре. При этом уже Ибн Руста отмечает, что уже в его время путешествие Саллама обросло сумбурными фактами (р. 154–155).

Отчет Саллама вызывал ряд сомнений уже у мусульманских авторов (Бируни), а позже – у исследователей М. Рено (M. Reinaud), В. Минорского. С другой стороны, де Гье считал это путешествие реальным. Э. ван Донцель и А. Шмидт также доказывают его реальность.

Содержание сведений, переданных Салламом, они возводят к сирийской христианской традиции. По оценке авторов, именно она повлияла на его описание. Возникновение отчета падает на эпоху интенсивных арабо-сирийских связей как в политике, так и в интеллектуальной деятельности. Последняя, как известно, нашла наивысшее выражение в знаменитых переводах с сирийского на арабский трудов ключевых сочинений греческой мысли, осуществившихся в это же время (напомним, что знаменитый «Дом мудрости» (*bayt al-ḥikma*) был основан ал-Ма'муном незадолго до этого, в 832 г.).

В одно время с Кораном появляется апокалиптическое стихотворение Хассана б. Сабита из йасрибского племени хазрадж. В домусульманское время, странствуя по по Ираку, он посетил гассанидскую ал-Джабийу и лахмидскую ал-Хиру, т. е. был знаком с христианской традицией. Она, видимо, и повлияла на возникновение его стихотворения. Прочие поэты времени, предшествующего Ибн Хордадбиху, упоминающие Гога и Магога, также были знакомы с сирийской традицией

(‘Алкама, ‘Абд Аллах ал-‘Аджжадж, ал-Фараздак, Ру’ба б. ал-‘Аджжадж, Абу-л-‘Атахийа). Для этого времени тесные контакты ранне-мусульманских интеллектуалов и христианских книжников из сирийских монастырей были вполне обыденны. В эту же эпоху возникли прозаические: *История об Александре (Киссат ал-Искандар)* ‘Умары б. Зайда ал-Мадани, *Нихайат ал-‘араб фи ахбар ал-фурс ва-л-‘араб* псевдо-Асма’и, анонимная арабская версия *Романа об Александре (Сират ал-малик Искандар Зи-л-Карнайн)*. В своем повествовании ‘Умара б. Зайд ссылается на раннемусульманских авторитетов, чью информацию он обобщил.

Э. ван Донцель и А. Шмидт приводят сопоставление описания стены сирийских источников и отчета Саллама по двадцати позициям. Оно демонстрирует несомненное сирийское влияние на отчет. Данный факт еще раз подтверждает колоссальную важность сиро-христианской традиции для традиции мусульманской.

Авторы пытаются обнаружить наличие нетривиальных топографических указаний, описанных в преданиях, связанных с Александром. На карте ал-Ма’муна (*aṣ-ṣūrat al-ma‘mūniyya*) их внимание привлек Медный город (*madīnat an-naḥās*), который они сравнивают со свидетельством одной из версий греческого *Романа об Александре* (ε) и сирийских источников о том, что ворота, построенные Александром, были из бронзы (сир. *nəḥāṣā*).

Для доказательства реальности путешествия Саллама Э. ван Донцель и А. Шмидт ставят задачу проследить его реальный маршрут. Если путешественник стремился достичь стены Александра, он первоначально должен был избрать своей целью Закавказье. Ряд свидетельств источников указывает на то, что стена находилась на территории Грузии и путь Саллама должен был проходить через Тифлис. Маршрут Самарра–Тифлис проходил по хорошо описанной в источниках дороге, на которой находились: Шахразур, Занджан, Ардабиль, Барзанд, Вартан, по Муганской степи, Байлакан, Барда’а, Гянджа, Шамкур. Поскольку визит посланца был официальным, он был рассчитан заранее и не содержал отклонений и плутаний. В Тифлисе Саллама должен был встретить Исхак б. Исма’ил, ставший в 833 г. «квази-независимым» эмиром. Затем он отправился в Сарир, а оттуда – в страну алан, куда он мог попасть через Дарьяльский перевал и достиг их столицы, Магаса. В свидетельствах о путешествии упоминается Филан-шах. Минорский локализовал Филан в северном Дагестане. Э. ван Донцель и А. Шмидт, ссылаясь на ал-Мас’уди, считают его районом в восточной части христианского Сарира. Таким образом, они отмечают предположение Минорского о том, что маршрут Саллама носил запутанный характер. Затем он посетил хазар на востоке Каспия и был принят тарханом (главным министром), чей пост в ту пору занимал не иудей, как было принято согласно обычаю, а хорезмийский мусульманин. Он достиг столицы Хазарии, Итиля, в дельте Волги. Затем он продолжил свой путь дальше, снабженный пятью сопровождающими, вдоль границы Башкирта (Басджирт источников). Оттуда Саллам вступил в «черную, зловонную область», в сторону Балхаша (современные Гурджев, Челкар, Джезказган), или же обогнул Аральское море и повернул на юг к Сыр-Дарье, а затем мог достичь Ташкента, Таласа и Исфиджаба. «Зловонность» области могла придать ассафетида, вонючая

смола растения рода ферула, распространенная в степях Туркестана. Источники сообщают, что Саллам был снабжен уксусом, как лекарством от дурного запаха. Так он очутился на территории гузов и огузов. После Саллам должен был выйти к озеру Араколь, а оттуда достичь Джунгарии. Или же, достигнув Балхаша, он мог обогнуть его с юга и достичь бассейна реки Или, затем, гипотетически, из Урумчи – в Анси. «Разрушенные города», описанные в источниках, авторы идентифицируют с уйгурскими городами после недавнего нашествия кыргызов.

Если Саллам путешествовал через Гучен и Барколь, его путь лежал через Кочо. Ко времени его путешествия этот регион был населен большим количеством сирийцев несториан, которые принесли с собой в Турфанский оазис и сирийскую литературу. Наибольшую известность тут обрело предание о семи спящих отроках эфесских. Э. ван Донцель и А. Шмидт предполагают, что таким же путем туда могли прийти сирийские версии Романа об Александре, т. е. Саллам мог удостовериться в правильности направления. В отчете упоминается, что путь Саллама далее лежал через Игу (современный Хами). Следуя этим маршрутом, он не мог миновать Дуньхуан, на востоке Таримского бассейна. При реконструкции путешествия по восточному Туркестану авторы руководствуются данными Сюаньцзана. После шести дней по выезде из Игу Саллам наконец достиг цели своего путешествия. Это наиболее существенная загадка, чего в реальности он достиг и что принял за стену Александра? Возможно, никакой стены Саллам не видел, но такое предположение авторы отбрасывают. Место, которое путешественник принял за искомую стену они идентифицируют с Юймэньгуань (Нефритовыми Воротами), китайской пограничной заставой на западе Китая. Само слово *гуань*, полагают они, могло вызвать у Саллама ассоциацию с арабским *sadd*. Описание Юймэньгуань обнаруживает сходство с описанием Саллама. Подтверждение этого предположения Э. ван Донцель и А. Шмидт находят в *Рисала* Абу Дулафа, который похожим образом описывает некое место, находящееся в области Кулайб (согласно еще предположению Й. Маркварта, Лоб Нор), где осели йеменские бединны, которых послал тубба́ против Китая.

Руководствуясь указаниями самого Саллама, авторы реконструируют и его обратный путь.

Анализ текста также выявляет характеристику ситуации в Средней Азии в первой половине IX в. В тексте присутствуют топографические характеристики при полном отсутствии информации по этнической и политической миграции в регионе.

Таким образом, помимо анализа путешествия Саллама рецензируемая монография впервые приводит и анализирует большой пласт сведений о Гоге и Магоге, принадлежащих мусульманской традиции. Данный вклад трудно переоценить. Это делает книгу незаменимой для целого круга исследователей

Наконец, хочется отметить, что анализ некоторых сведений, упомянутых в монографии, должен стать вопросом для будущих исследований. Например, ал-Мас'уди в *Мурудж* упоминает о строительстве Александром дамбы в Александрии. Морское чудовище разрушает дамбу, но Александр побеждает его (р. 54). Коррелирует ли этот сюжет со стеной Гога и Магога, предстоит выяснить в будущем.

*G. G. Blum. Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2009 (Orientali Biblica et Christiana. Band 17). S. 718.*

Монография Г. Блума, посвященная истории восточнохристианского (сирийского) и мусульманского мистицизма, сразу обращает внимание читателя своим внушительным объемом. Это одна из самых объемных книг по данной проблематике, вышедших за последние годы. Уже исходя из этого, она заведомо претендует на то, чтобы стать фундаментальным исследованием, существенной вехой, не только в изучении сирийского мистицизма, но и в сравнительном анализе восточнохристианской и раннемусульманской мистических традиций. В данной рецензии мы попытаемся рассмотреть, насколько соответствует таким задачам изложенный в ней материал.

Поскольку две части монографии даже формально являются автономными, анализ каждой будет дан в рецензии отдельно. Не будучи специалистом по христианству, я вкратце опишу первую часть монографии, не вдаваясь в критический разбор выводов автора и более подробно остановлюсь на втором разделе, связанным с мусульманской мистикой.

Первая часть, посвященная сиро-христианской мистике, хронологически охватывает период с V в., когда верховный архиерей [Сиро-]Персидской церкви, или «Апостольской церкви Востока», принимает официальный титул католика до X в.

В первой главе рассматривается ситуация отделения несториан после Халкедонского собора 431 г. и борьбы Кирилла с последователями Нестория Эфесского. Тщательно анализируются анафематствования иерархов «церкви Востока» Халкедонскому собору и халкедонитов – несторианам. Также анализируется положение внутри Церкви Востока, например, движение Хенаны, реформа Бар Саумы, митрополита Нисибинского, реакция церкви на мессалианское учение.

Вторая глава посвящена тщательному разбору свидетельств мистической и монастырской духовности в [Сиро-]Персидской церкви в V–VI вв.: письмо одного из главных противников Бар Саумы, Бабуя (Бабовая) к Кириакусу. Молитва, как средство от всех несчастий, – это ключ к райским вратам и главное средство общения с Богом, преображающее тело. Посредством нее порождаются важные техники, составляющие ядро христианского мистицизма. Например, молчание (начиная с молчания языка и кончая молчанием духа).

Последующие главы построены на разборе идей отдельных персонажей на примере конкретных сочинений: Бабай Великий, Сахдона, Дадишо, Катрайа, Авраам бар Дашандад, Симон Тайбутех, анонимные «Центурии» современника Симона и Исаака Ниневийского, Исаак Ниневийский, Иосиф Хаззайа, Иоанн Далията, Фома из Марги (как пример монашеской духовности), Иосиф Буснайа.

Центральной фигурой для Г. Блума является Иоанн Далията. Раздел, посвященный ему, выделяется своим объемом и является наиболее информативным. На основе гомилий и писем мистика Г. Блум реконструирует систему религи-

озных взглядов по следующим темам: кинобийное житие мистика, кинобийная практика: смирение и стремление к единению; мистический опыт: плод покаяния, борьба со страстями и отказ от мира; постижение Бога: человек как отражение Бога и зеркало; от очищения к страстной любви к Богу; экстатическое видение Бога; учение о Троице и ее лицах. Затем следуют два раздела, касающиеся жизни Иоанна: осуждение и реабилитация Иоанна, мистические свидетельства Иоанна о себе самом (по материалам писем). Кроме того, только к главе об Иоанне Далйата приложен список цитируемых писем и гомилий, а также небольшой терминологический словарь и тематическая рубрикация по ватиканской и гарвардской рукописям (по Р. Р. Бёле (R. Beulay)).

Одной из ключевых идей Иоанна является описание возможности видения Бога. Г. Блум видит здесь линию мистического богословия Макария, Григория Нисского и Дионисия Ареопагита (S. 388–390). Он приводит параллель с идеями Плотина о тождестве Бога и солнца и видения его как акта единения с ним (S. 389). Автор выделяет ряд характерных идей, присутствующих в предшествующем восточнохристианском богословии. Например, различие между Божественным величием и Божественной природой (линия Дионисия и Евагрия) (S. 390).

Следующее место за Иоанном Дайлата, по объему страниц, занимают Иосиф Хаззайа и довольно хорошо изученный Исаак Ниневийский.

В общем, Г. Блум акцентирует внимание на следующих элементах, характерных для сирийской мистики: практика – ступени монастырской жизни, психосоматическое развитие человека и его совершенство, отказ от мира и путь приближения к Богу (соматическая, душевная и духовная стадии у Исаака Ниневийского); учение о мистическом познании (*‘īdā ‘tā*), о Божественной любви, святости, справедливости, христология, соотношение веры и знания.

Наиболее интересными являются главы об учении Бабая Великого (*Жизнеописание мученика Гиваргиса, Комментарий на гностические центурии Евагрия Понтийского*, знаменитого оригениста, более известные как *Kephalaia Gnostica*, где Бабай пробует разъяснить гностические сентенции *Кефалайи*. Большая часть трактата посвящена взаимодействию души и тела). Следующим обращаящим на себя внимание описанием является Сахдона и его *Книга совершенной жизни*, ключевой идеей которой является борьба против страстей и мистический опыт.

Особый интерес вызывает анализ идей таких малоизученных фигур, как Симон Тайбутех (семь ступеней монастырской жизни), Фома из Марги (как пример монашеской духовности), а также анонимные *Центурии* современника Симона и Исаака Ниневийского.

На протяжении всей работы Г. Блум выделяет линию преемственности от *Kephalaia Gnostica* Евагрия к Исааку Ниневийскому, Иосифу Хаззайа и Иоанну Далйата. т. е., по сути, к оригенизму.

Работа построена на тщательном подборе цитат. Каждый авторский тезис подтверждается полновесной цитатой из источника. Таким образом, монография иллюстрирует тщательный текстологический подход и представляет собой образец для исследователей. Однако практически все представленные источни-

ки хорошо известны в переводах на европейские языки, выполненных в подавляющей части в конце XIX – начале XX в.: англ. переводы У. Баджа (W. Budge), А. Минганы (A. Mingana), фр. переводы Ж. Шабо (J. Chabot), нем. переводы В. Франкенберга (W. Frankenberg) и др. Тексты таких авторов, как Сахдона (фр. переводы А. Аллэ (A. Halleux)), Исаак Ниневийский и анонимные «Центурии» (англ. переводы С. Брока (S. Brock)), Иосиф Хаззайа (нем. переводы Г. Бунге (G. Bunge)), Иоанн д-Далйата (фр. переводы Р. Р. Бёле) были переведены уже во второй половине – конце XX в. Т. е., по сути, рецензируемая монография, в лучшем случае использует новые переводы на немецкий.

К сожалению, Г. Блум редко ссылается даже на ключевые предшествующие работы и не анализирует многих проблем, уже проанализированных предшественниками. Практически везде по тексту ссылки даются только на переводы.

Например, на протяжении скрупулезного анализа текста *Комментария* Бабая на *Kephalaia Gnostica* Евагрия совершенно игнорируется статья Т. Энгельманна, посвященная той же проблеме, вышедшая за два года до книги самого Г. Блума<sup>4</sup>.

На наш взгляд, библиография слишком минимализирована. Отсутствие подробных ссылок мог бы компенсировать более подробный список литературы. Поскольку библиография к каждой главе приводится отдельно, компактность таких списков сохранялась бы. Особенно это относится к персоналиям. Перечень исследований по ряду рассматриваемых Г. Блумом не настолько велик, чтобы существенно увеличить объем книги. Например, в главе о Бабае или в списке литературы практически не приводится исследований о нем. При том, что последних не так уж и много<sup>5</sup>.

Этот пробел автоматически препятствует стать рецензируемому изданию ключевой монографией по сирийской мистике.

К сожалению, в работе при передаче сирийской, а следом и арабской терминологии отсутствует как транслитерационная диакритика, ставшая уже принятой нормой для западных сириологических работ, так и графика. Отсутствуют также практически необходимые, особенно в случае с монографиями такого большого объема, именные, а особенно терминологические указатели. Это значительно затрудняет работу специалистов с данным изданием.

Перейдем к суфизму, которому посвящена треть монографии. Автор начинает с анализа откровений Мухаммада на основе материала Корана и *Сирь* Ибн Исхака. Особо Г. Блум касается отношения Мухаммада к христианству, начиная с его гипотетического знакомства с ним, когда он еще водил караваны своей жены Хадиджи. Он подчеркивает, что ряд терминов были привнесены Пророком из

<sup>4</sup> Engelmann T. Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monstisch-mystischer Theologie // Tamke M. (Hrsg.), *Mystik – Metapher – Bild: Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, Göttingen, 2007. Göttingen, 2008. S. 43–53.

<sup>5</sup> Следует заметить, что качественные сириологические библиографические подборки в последнее время присутствуют не только в многочисленных печатных изданиях, но и в Интернете, что сильно упрощает работу исследователя.



христианской практики: Коран (*qur'ān*) букв. «чтение» – глагольный субстантив *qəryānā*, молитва (*ṣalāt*) от сирийского (*ṣəlōtā*), поминание (*dīkr*) от *dūkranā*. Последний пример крайне сомнителен, поскольку в случае заимствования из *dūkranā* в арабском должен был сохраниться суффикс *-ān*. Также приводятся примеры отражения христианской практики приношения (*qurbānā*) в раннем исламе.

Во второй части Г. Блум постоянно ссылается на работы М. Смит (M. Smith). К сожалению, более новых исследований автор не привлекает, поэтому его построения во многом не соответствуют современному этапу изучения суфизма.

Далее Г. Блум затрагивает проблему формирования раннего суфизма. Вслед исламоведцами, постулировавшими христианское влияние на суфизм, он также пишет о нем. Более или менее подробно он останавливается на ал-Хасане ал-Басри, 'Абд ал-Вахиде б. Зайде, Ибрахиме б. Адхаме, Джа'фаре ас-Садике, Мукадиле б. Сулаймане, Шакике ал-Балхи, Раби'и ал-'Адавиййе, ал-Харисе ал-Мухасиб, Зу-н-Нуне ал-Мисри, Абу Йазиде ал-Бистами, Йахйе б. Му'азе ар-Рази, Сахле ат-Тустари, ал-Джунайде, Абу Са'иде ал-Харразе, Сумнуне ал-Мухиббе.

В другой главе также затрагиваются суфийские мыслители вплоть до ал-Газали: Абу Бакр аш-Шибли, ал-Хаким ат-Тирмизи, 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффари. Наряду с ними рассматриваются создатели «науки о суфизме» (*'ilm at-taṣawwuf*): Абу Талиб ал-Макки, Абу Наср 'Абд Аллах ас-Саррадж, Абу Бакр Мухаммад ал-Калабази, Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами, Абу-л-Касим 'Абд ал-Карим ал-Кушайри, 'Али б. 'Усман Худжвири.

Г. Блум берет переводные цитаты из работ М. Смит и, реже, А. Шimmel (A. Schimmel) и повторяет их выводы. К сожалению, краткость изложения способствует тому, что ряд важных положений, освещенных в работах двух вышеупомянутых исследовательниц, представлены порой в таком сжатом виде, что являются по сути неоговоренными отсылками к их работам. Объем, который автор уделяет каждой фигуре, иногда нарушает даже установившуюся со времен А.Дж. Арберри репрезентативность. Например, Сахлю ат-Тустари или ал-Хакиму ат-Тирмизи, крайне важным фигурам для мусульманского мистицизма, уделено всего по полстраницы и без единой цитаты, в два раза меньше, чем Йахйе ар-Рази. Таким образом, читателю лучше адресоваться сразу к вышеупомянутым исследованиям.

Отдельная глава посвящена ал-Халладжу. Вслед за такими исследователями, как Р. Арнальдец и Ж. Хатем<sup>6</sup>, однако совершенно не упоминая их, Г. Блум пишет о несомненном христианском влиянии на его учение. Он также предполагает, что суфий мог быть знаком с христианством не понаслышке, например, с осуждением Тимофеем, и с более поздним оправданием его преемником Ишо' Бар Нуном трех христианских мыслителей: Иоанна Далйата, Иосифа Хаззайа и Иоанна Апамейского, с идеями Феодора Бар Коная (S. 531–532). Он указывает на ряд схожих концептов в учении ал-Халладжа и христианских мыслителей Церкви Востока, ряд которых прослеживается вглубь вплоть до *Посланий* Павла. Например, это доктрина о соотношении Божественной (*lāhūt*) и человеческой (*nāsūt*) природ. Однако влия-

<sup>6</sup> Arnaldez R. Hallaj ou la religion de la croix. Paris, 1964; Hatem J. Hallaj et le Christ. P., 2005.

ние на эту идею христианской мысли на сегодняшний день не оспаривается<sup>7</sup>. Менее убедительны сопоставления ряда пассажей *Китаб ат-Тавасин* ал-Халладжа с Евангелиями (преимущественно, от Иоанна). В свое время, одно сопоставление (из нерассмотренных Г. Блумом случаев) было предложено Л. Массиньоном, но и оно демонстрирует свою несостоятельность<sup>8</sup>. Случаи из *Тасин светильника* и *Тасин утверждения Божественного единства (tawhīd)*, кратко рассмотренные в рецензируемой монографии, находят вполне закономерные параллели в доктринальных установках крайних шиитских сект, идейные разработки в которых часто основывались на почве маздакитского учения. Видимо, это может объяснять сравнение Бога с отцом (*āb*), которое Г. Блум сводит к христианскому влиянию (S. 559). Речения ал-Халладжа во время казни, зафиксированные Ибн Фатиком и аш-Шибли и включенные в *Ахбар ал-Халладж*, содержат некоторые параллели с описанием распятия Иисуса и Его речениями в новозаветных текстах. Г. Блум задается вопросом о возможном влиянии на речи суфия последних. Следует отметить, что данное обстоятельство приводило к тем же выводам исследователей, усматривавших христианское влияние на учение ал-Халладжа. Главной проблемой остается вопрос о времени включения подобных речений ал-Халладжа в корпус *Ахбар ал-Халладж*. Пример поздней инкорпорации подобного рода цитат известен и по *Ахбар ал-Халладж*, и по *Китаб ат-Тавасин*, где суфию вкладываются в уста такие фразы: «Воистину, меня схватят, осудят, приведут, распнут, убьют, сожгут, а прах развеют по ветру» (А 2); «И если бы я был убит или распят, или мои руки и ноги были бы отрублены, то и тогда бы я не оставил свое притязание» (ТС 6.25)<sup>9</sup>. Естественно, во время составления данного сочинения суфий не мог подробно описать собственную предстоящую казнь.

На наш взгляд, вопрос может прояснить ряд других свидетельств, сближающих казненного суфия и Иисуса. Ряд из них относится уже к более поздней традиции. К сожалению, несмотря на интерес к этой теме процесс выявления возможных агнографических источников до сих пор не проделан<sup>10</sup>.

Идеи ал-Халладжа автор анализирует на основе его *Дивана* и *Ахбар ал-Халладж* в переводе Н. М. Дахдаля (N.M. Dahdal). Поскольку до сих пор методология анализа идей суфия среди исламоведов сильно варьируется, не лишним

<sup>7</sup> См. например: Башарин П. В. Концепция «анā-л-Ḥaqq» ал-Ḥаллāджа и ее отражение в последующей суфийской традиции // *Pax Islamica*. 2008. № 1. С. 45–65 со ссылками на литературу по этому вопросу.

<sup>8</sup> *al-Hallāj, Aboū al Moghīth al Hosayn ibn Manṣōūr*. Kitāb al ṭawāṣīn... texte arabe... avec la version persane d'al Baqlī / Pub. par L. Massignon. Paris, 1913. P. 146.

<sup>9</sup> *Akhbar al-Hallaj*. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'islam / publié, annoté et traduit par L. Massignon et P. Kraus. 3-e éd. reconstr. et comp. par L. Massignon. Paris, 1957. P. 11; *al-Hallāj*. Kitāb al ṭawāṣīn. P. 51–52.

<sup>10</sup> Некоторую подборку материалов с перечнем литературы можно найти в: Башарин П. В. К проблеме оформления жития ал-Ḥаллāджа // Рахмат-нама. Сб. в честь 70-летия Р. Р. Рахимова. СПб., 2008. С. 47–80.

будет привести здесь порядок, принятый Г. Блумом: представление о Боге и о Божественном единстве (*tawhīd*), отказ от мира, экстатическая любовь к Богу, как к возлюбленному, вариации цельного религиозного опыта (соотношение Божественной и человеческой природ), мистический опыт единства противоположностей в Боге (внутреннего и внешнего, знания и незнания), т. е., по сути, теория познания и доктрина о Божественном свете, как воплощения амбивалентности Божественного познания. Несмотря на то, что изложение материала идет в форме цитирования с небольшим комментарием, автору не удается избежать некоторых неточностей. Например, для термина *ал-Хакк* Г. Блум принимает перевод «истина» (вместо «Истинный» (Бог)). Автор делает вывод, что в теле мистика упрочается истина, понимая ее как некий гносеологический или ноэтический принцип, между тем, как на самом деле – Истинный, т. е. Бог. Таким образом, согласно его интерпретации, знаменитое изречение ал-Халладжа *ана-л-Хакк* нельзя понимать как «Я есть Бог» (т. е. Истинный), а «Я есть истина» (*Ich bin die Wahrheit*). Это в корне расходится со взглядами самого суфия и интерпретацией его учения как мусульманской традицией, так и исламоведческой (S. 553–555). Показательно, что в разделе, посвященном ал-Газали, Г. Блум приводит его цитату из *Мишкат ал-анвар* в немецком переводе. Там содержится трактовка *ана-л-Хакк* ал-Халладжа уже в более корректном переводе (*Ich bin der Wahre*) и толкование этой фразы (S. 607). Таким образом, даже цитируемый автором немецкий перевод данного сочинения не совмещается с указанной выше трактовкой.

Традиционный перевод *ал-хакк* «истина», получивший одно время большое распространение в исламоведческих работах, всегда предполагал, что под истиной здесь полагается Бог (Истина с большой буквы, как субъект).

В качестве второго после ал-Халладжа наиболее значимого автора Г. Блум берет ал-Газали, которому также посвящает отдельную главу. На материале *Избавляющего от заблуждений* (*Мункиз мин ад-далал*) рассматривается его путь к суфизму в ходе религиозных поисков. Мистика ал-Газали рассмотрена на примере сочинения *Ниши света* (*Мишкат ал-анвар*). Отдельный раздел рассматривает фигуру Христа и отношение к христологии у ал-Газали. Данный вопрос достаточно хорошо изучен исламоведами.

Последняя глава посвящена идеям Бар 'Эбрея (Бар Эбрея). Представляет интерес сопоставление его идей с идеями ал-Газали, изложенными в *Возрождении религиозных наук* (*Ихйа' улум ад-дин*). Выбор продиктован тем, что труды обоих мыслителей представляют собой квинтэссенцию двух традиций: ранней суфийской в случае ал-Газали и восточнохристианской в случае Бар Эбрея. Таким образом, их сравнение довольно показательно. Последний аккумулировал ряд идей Евагрия и Иоанна Лествичника. К тому же, он был знаком с трудом ал-Газали и иногда ссылается на него.

Говоря об ал-Газали, особое внимание автор уделяет анализу концепта упования на Бога (*tawakkul*). Ключевой проблемой ему представляется проблема видения, т. е. возможности узрения Бога в материальном мире, ради которого существует «познание (*ma'rifa*) о мире грядущем» (правильнее, познание Са-

мого Бога и Божественной истины (S. 642). Между тем, ответ на это дает не только ал-Газали, но уже и ранний суфизм: растворение в Боге (*fanā'*) есть итог приближения к Нему. Поэтому оно должно происходить непосредственно еще при жизни мистика. Наиболее отчетливо это выражено у ал-Джунайда в доктрине о состоянии пребывания в Боге (*baqā'*).

Г. Блум намечает ряд конкретных текстологических параллелей между пассажами из сочинения ал-Газали и *Этики и Книги голубя* Бар Эбрея как системами взглядов на религиозный опыт, особенно касательно проблематики Божественной любви, приближения к Богу, познания Бога.

Главным лейтмотивом приведенных пассажей из Бар Эбрея является рассуждение о приближении к Богу через ряд стадий, в результате которого любовь, как огонь, пожирает отшельника. Отдельно Г. Блум анализирует роль послушника согласно *Книге голубя*.

Исламоведческая часть не свободна от некоторых досадных опечаток: Наср ал-Кашури вместо ал-Кушури, (Абу) 'Абдур ['Abdur] Рахман (ас-Сулами) вместо 'Абд ар-Рахман, 'Абдул Карим ['Abdul Karim] (ал-Кушайри) вместо 'Абд ал-Карим.

Одной из лучших монографий, посвященных сопоставлению сиро-христианского и мусульманского мистицизма, является работа С. Сеппалы, упомянутая Г. Блумом<sup>11</sup>. Ее автор, опираясь на теоретические наработки таких религиоведов как Р. Отто, В. Стейс, С. Т. Катц, Ф. Дж. Стрейндж, Р. Мур, последовательно разбирает две модели мистического восприятия: сиро-христианскую и мусульманскую. Изначально дистанцируясь от предположения о гипотетическом заимствовании второй традицией важных элементов первой, он выявляет ряд типологических закономерностей двух моделей мистического мышления и проводит их сопоставление именно в рамках типологии.

Г. Блум пошел другим путем: он прибегает к текстологическому сравнению, выявляя влияние текста одной традиции на другую. Типологический подход, предложенный С. Сепалой, вполне мог бы сработать, если бы автор расширил репертуар суфийских текстов. К сожалению, вторая часть страдает предельной краткостью изложения материала, что обусловлено уже скромным объемом библиографического списка, приложенного к нему. Таким образом, читатель не имеет возможности сделать нужные сопоставления даже самостоятельно.

Уже приведенный материал позволяет провести некоторые сопоставления топики, выявив ряд конкретных случаев прямого христианского влияния на суфийскую мысль. К сожалению, эта работа не проделана самим автором. Подводя итог, можно предположить, что рецензируемая монография будет полезна, скорее, исламоведам и специалистам по суфизму, нежели специалистам по сирийскому христианству, поскольку весь объем материала, приведенный в ней представляет, собой добротную систематизацию переводов, выполненных предшественниками.

<sup>11</sup> Seppälä S. In Speechless Extasy: Expressions in Classic Syrian and Sufi Literature. Helsinki, 2003.

НОВОЕ ИЗДАНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО ТЕКСТА  
ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

The Gospel According to John in the Byzantine Tradition / Ed. for the United Bible Societies by Roderic L. Mullen with S. Crisp and D.C. Parker and in association with W.J. Elliott, U.B. Schmid, R. Kevern, M.B. Morill, C.J. Smith. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. XLVIII + 273 p.

Британское и зарубежное библейское общество (British and Foreign Bible Society) было создано в 1804 г., затем в странах преимущественно протестантского исповедания появлялись одно за другим национальные библейские общества. В течение либерального царствования Александра I Императорское библейское общество действовало в России (1812–1826); его заслугой стала публикация Нового Завета на двадцати девяти языках империи, включая русский (1823)<sup>1</sup>. В 1946 г. возникла всемирная организация Объединенных библейских обществ (United Bible Societies – далее сокращенно UBS); при ней в 1955 г. был создан комитет по текстологии Нового Завета. В результате его работы в 1965 г. было осуществлено научное издание новозаветного текста на греческом языке, который с тех пор распространяется в двух вариантах. Первый называется The Greek New Testament (сокращенно GNT) и находится целиком в ведении UBS, второй называется Novum Testamentum Graece. Оба издания основаны на одних и тех же источниках, содержат тождественный текст, но отличаются критическим аппаратом.

GNT предназначен для переводчиков Нового Завета, в критическом аппарате его представлено всего 1400 узлов разночтений, они позволяют переводчикам в богословски значимых местах выявить форму текста, которая теснее связана с религиозной традицией его общины или церкви, к какой переводчик принадлежит. Издание позволяет переводчику при формировании итогового текста перевода отступать от базового текста издания и вводить в перевод варианты, представленные только в аппарате.

Novum Testamentum Graece обращен к более широкой аудитории – ко всем, кто в тех или иных целях изучает Новый Завет в его оригинальной форме. Критический аппарат издания содержит комментарии приблизительно к 10 000 узлов и направлен на то, чтобы реконструировать самый ранний греческий текст. В аппарате представлены папирусы II–III вв., и это значит, что читатель издания может заглянуть в эту эпоху, близкую ко времени возникновения текста. Разночтения позднего времени, приблизительно после 800 г., в аппарате представлены выборочно. В связи с тем, что первоначальный замысел этой реконструк-

<sup>1</sup> Тихомиров Б. А. К истории отечественной Библии (130-летие Синодального перевода). М., 2006. С. 6.

ции воплощался с 1898 г. в различных изданиях Эберхарда и Эрвина Нестле, а критический аппарат отражает текстологический замысел Курта Аланда, это издание в научной литературе носит название Nestle-Aland (сокращенно – NA).

Католические страны проявили интерес к этим изданиям после II Ватиканского собора (1969), когда был снят запрет на богослужение на национальных языках и разрешены переводы Св. Писания с языков оригинальных, т. е. еврейского для Ветхого Завета и греческого для Нового Завета. Принципы новых отношений между Ватиканом и UBS были оглашены в брошюре *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible* (Roma, 1968, 1987). С этого времени Библейские общества стали появляться в католических странах.

Богослужебная практика православных церквей, равно как научно-богословская деятельность всегда были связаны с византийской традицией Новозаветного текста. Первое печатное издание греческого текста осуществил в 1516 г. Дезидерий Эразм Роттердамский, его обычно называют общепринятым текстом – *textus receptus*, сокращенно TR. Оно было основано на поздних византийских источниках и в XVII в. воспринято в православной среде как единственно верная конфессиональная форма, в которой со временем стали видеть отражение и воплощение некоей национальной традиции Слова Божия. Реакцией на достижения библейской текстологии, которая усилиями Гризбаха, Лахмана, Хорта и многих других исследователей XVIII и XIX вв. выявила поздний характер византийского текста, стало издание Василия Антониадиса (1904). В нем были эклектически соединены черты византийской традиции с особенностями древних кодексов IV в. – Ватиканского и Синайского. Несмотря на свое научное несовершенство, это издание предложило гармоничный текст, совместивший значимые смысловые особенности разных эпох, и стало основой богослужения Элладской церкви и Константинопольского патриархата.

С 1970-х гг. библейские общества стали появляться в православных странах, и первый перевод Нового Завета на новогреческий язык, сделанный на базе GNT (1985), вызвал резкое неприятие<sup>2</sup>. Выполненный по соглашению с UBS в Париже епископом Кассианом (Безобразовым) перевод Нового Завета (1970) опирается на 23-е издание Нестле, он стал проникать в Россию лишь в 1990-е гг.; какая-либо церковная или богословская реакция на этот перевод отсутствует. Падение коммунизма в странах Восточной Европы открыло путь для распространения библейского движения в славянских православных странах и Румынии. В 1990-е гг. было проведено несколько встреч между руководством UBS и православных церквей, в ходе которых со стороны последних было высказано пожелание, чтобы UBS подготовило научное издание византийского текста для нужд православия<sup>3</sup>.

Вот по какой причине увидело свет новое издание византийского текста, выполненное в рамках проекта по научно документированному изданию гре-

<sup>2</sup> См.: *Καραβιδουπος ΙΙ*. Патриаршее издание Нового Завета (1904): Проблемы текста и перевода в православном мире // *Мир Библии*. 1998. Т. 3. Вып. 2. С. 177–180.

<sup>3</sup> *Крисп С.* Библейские общества // *Православная энциклопедия*. Т. 5. М., 2002. С. 61–62.

ческого текста Евангелия от Иоанна, осуществляемого в последние годы группой английских и американских текстологов под руководством доктора Давида Паркера (Университет Бирмингема)<sup>4</sup>. Издание Р. Маллена не первое в своем роде<sup>5</sup>. В 1982 г. увидело свет издание византийского текста, подготовленное Ходжесом и Форстадом<sup>6</sup>. Оно, однако, не было результатом изучения рукописей и опиралось на материалы, которые содержат в критическом аппарате большие текстологические труды Константина Тишендорфа (1869–1872) и Германа фон Зодена (1903–1911). Целью этой работы было доказательство ценности византийского текста как свидетеля древнего архетипа, но используя материал, взятый из вторых рук, цели своей издатели не достигли. Обращенное к научной аудитории, оно не вызвало положительной реакции.

Рецензируемая работа приятно отличается тем, что основана на свежих коллациях 70 с лишним источников. Из них 19 представляют собой унциальные рукописи V–X вв., в число которых входят Александрийский кодекс V в. (сиглум А или 02) и близкий к нему кодекс IX в. (Р или 041), петербургский пурпурный кодекс VI в. (N или 022), ватиканский кодекс 949 г. (S или 028), Санкт-Галленский кодекс IX в. (Δ или 037), Коридетский кодекс IX в. (Θ или 038), кодекс IX–X в. Великой лавры на Афоне (Ψ или 044), Дионисийский кодекс VIII–IX в. (Ω или 045) и др.

Из минускульных рукописей IX–XIV вв. избран 21 источник. В их число входит Базельский кодекс XI–XII в. (Univ. Bib. AN IV.1), использованный для TR, рукопись 835 г. из собрания Порфирия Успенского (РНБ, Греч. 219), древнейший датированный минускул, а также пурпурный кодекс IX в. (РНБ, Греч. 53, по каталогу Грегори-Аланда – 565)<sup>7</sup>, содержащий приписку о том, что оригиналом послужили какие-то иерусалимские, т. е. не византийские, списки<sup>8</sup>.

В аппарате издания использовано также 18 рукописей лекционария X–XI вв.; коллагии приготовлены проф. И. Каравидопулосом (Университет Фессалоник) и происходят преимущественно с Афона.

<sup>4</sup> См.: The New Testament in Greek, IV. The Gospel according to St. John / Ed. by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Vol. 2. The Majuscules / Ed. by U. B. Schmid with assistance of the W. J. Elliott and D. C. Parker. Leiden, 2007.

<sup>5</sup> Содержательный отзыв о нем уже появился в отечественной научной литературе: Сидоренко Н. В. The Gospel according to John in the Byzantine Tradition. Электронное изд. // Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. СПб., 2011. С. 305–315.

<sup>6</sup> Hodges Z.C., Farstad A.L. The Greek New Testament according to the Majority Text. Nashville, 1982.

<sup>7</sup> См.: Gregory C.R. Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Leipzig, 1908; Aland K. Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Berlin, 1963. 2-е изд.: Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. 2. neubearbeitete und ergänzte Auflage. In Verbindung mit M. Welte, B. Koester und K. Junack. Bearbeitete von K. Aland. Berlin; New York, 1994.

<sup>8</sup> См.: Метцгер Б. М. Текстология Нового завета. М., 1996. С. 61–62.

Экзегетическая традиция катен (сводных толкований) представлена восемью источниками X–XIV вв., из святоотеческой гомилетики выбраны сочинения IV в. Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Иоанна Златоуста.

Наконец, в аппарате цитируются издания Василия Антониадиса и НА.

Что касается базового текста, то он выбран из минускульных списков – это кодекс XI в. из Национальной Библиотеки в Париже (Coislin Gr. 199, или 35 по каталогу Грегори-Аланда). Обоснования выбора источников отсутствуют, но вполне очевидно, что он мотивирован исследованиями византийской традиции, осуществленными в XX в., прежде всего большим трудом Германа фон Зодена.

У нас нет возможности проверить точность издания через сверку разночтений с рукописями (отдельные замечания даны ниже), но те технические возможности, которые представляет использованная в данном случае компьютерная программа Collate 2 (ее автор проф. Peter Robinson принимал участие в обработке данных и даже приготовил оригинал-макет изданного текста), позволяют думать, что издание отличается необходимой точностью, несмотря на то, что сделано в очень сжатые сроки. В аппарате издания помещены все чтения представленных источников, в которых они отличаются от базового текста. Об его информативности свидетельствует то, что текст с аппаратом занимают 273 страницы против 73 в НА. Специальный раздел аппарата описывает привлеченные источники по составу с тем, чтобы их неполнота не воспринималась как пропуск (*omissio*) данного чтения. Это важно для патристических сочинений и комментариев.

Древние версии не приняты во внимание. По поводу их отсутствия сказано, что, во-первых, оно позволило полнее представить в издании греческие текстовые свидетельства, и во-вторых, оставляет специалистам по версиям решать вопросы о том, какие варианты порождены тем базовым текстом, с каким имели дело древние переводчики, а какие обязаны технике перевода (с. XXXI). Действительно, при обилии сохранившихся греческих источников сложная работа с теми поздними версиями, которые зависят от византийского оригинала, кажется и слишком утомительной, и просто излишней. Однако в результате критического издания славянского Евангелия от Иоанна (далее сокращенно – Slav) имеется исключительная возможность для сравнения некоторых результатов двух изданий, направленных к одной и той же цели<sup>9</sup>.

Славянская версия возникла в IX в., когда сложился византийский текст Нового Завета и богослужение приобрело устойчивость. Ее редактирование производилось постоянно до XIV в., когда был выработан текст славянской Вульгаты в виде Афонской редакции. Ни в момент первоначального перевода, ни при последующих редактурах не привлекались иные источники, кроме греческих. Таким образом, славянская версия является представителем византий-

<sup>9</sup> Евангелие от Иоанна в славянской традиции / изд. подгот. А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. СПб., 1998.



ского текста в славянской языковой оболочке. Поэтому с полным правом можно сказать, что сравнение славянской версии и RM (так мы сокращенно обозначаем рецензируемое издание инициалами издателя) является сравнением двух изданий византийского текста, основанных на разных по языку источниках.

Издание Slav организовано иначе, чем RM, и это следует принимать во внимание при сравнении этих двух изданий. Для Slav было обследовано 1150 рукописей, выявлена их группировка, от каждой группы выбраны типичные представители (их общее число 30). В результате изданный в Slav текст имеет динамические характеристики: для того или иного чтения может быть отмечен момент его появления в тексте и его связь с той или иной группой источников, о происхождении которой есть более или менее надежные сведения.

Могут быть отмечены следующие различия двух византийских версий, представленных в RM и Slav.

(1) В Slav выявлено 27 случаев, когда базовый текст NA-GNT не отразился ни в одном из славянских источников. Однако в 19 из этих случаев некоторые использованные в RM источники согласны с NA; таким образом, славянская традиция содержит более узкий диапазон вариантности, чем издание RM в целом.

1.18 μονογενὴς υἱὸς ἰνочадъи сѣиъ: μ. θεός = GrNy,

1.42 [43] ὁ υἱὸς Ἰωάν̄ сѣиъ ѿиинъ: ὁ υἱὸς Ἰωάννου NA, Ἰωαννα 038 K0141,

3.13 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ: сѣи на небесе: om. NA = GrNaz GrNy<sup>10</sup>,

3.15 μὴ ἀπόληται не погъибнетъ: om. NA = 565 1192 1210,

5.16 καὶ ἐξήτουν αὐτὸν ἀποκτείνει, и искаахъ его збити : om. NA = 565 1210 K994 Chrys,

5.30 (=6.39) πατὴρὸς οτѣца : om. NA = 02 017 022 037 041 044 565 1216 K0141 K994 Bas Chrys,

6.47 ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ върѣши въ ма: ὁ π. NA = 038 Chrys,

7.39 πνεῦμα ἅγιον дѣхъ свѣти (= B D): πνεῦμα NA = codices 017 022 038 041 044,

7.50 νυκτός νοштинъ: πρότερον NA = 038 565 K0141 K994,

8.59 διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρήγεν οὕτως и прошедъ по срѣдѣ ихъ идѣаше и хождааше : om. NA = 022 044 0211 K0141,

9.11 τὴν κολθμβήθραν кжпѣль: om. NA = K994,

10.26 καθὼς εἶπον ὑμῖν ѡкоже рѣхъ вамъ : om. NA = Chrys<sup>11</sup> 017 038 041 1519 K041,

12.22 πάλιν пакъи : om. NA = 038,

14.28 εἶπον рѣхъ (2°) : om. NA = 02 017 038 046 0211 565 K0141 K994 Chrys,

16.4 ἡ ὥρα година : add. αὐθῶν NA = 02 038 0211,

<sup>10</sup> В аппарате издания стоит помета Absent вместо ожидаемого Om<missio>. Значит ли это, что у двух названных отцов нет свидетельства об этом чтении? В первом аппарате, назначенном именно для такого рода свидетельств, эти данные отсутствуют.

<sup>11</sup> Как и в 3.13, не ясно, опущен у Иоанна Златоуста весь пассаж или одно слово.

- 16.16 ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα ἔκο и дж кѣ отыцѣ : om. NA = K0141,  
 19.7 κατὰ τὸν νόμον ἡμῶν по законѣ нашимъ : om. ἡμῶν NA = 022 037 044,  
 19.16 καὶ ἤγαγον и вєє : om. NA = 044 K0141 AD,  
 21.25 ἀμὴν ἀμινъ : om. NA = 02.

Семь случаев, когда RM и Slav согласны в своем отношении к NA, суть следующие:

- 5.4 ἄγγελος γὰρ [κυρίου] κατὰ καιρὸν κατάβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβάς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγίης ἐγίνετο ὃ δῆποτ' οὖν κατείχετο νοσήματι ἀνῆλ βο гнь на вьсѣ лѣта сѣхождааше вѣ кѣпѣль. и вѣзмѣшталаше водѣ. и иже прѣвѣе вѣлажааше по вѣзмѣштении водѣ. сѣдравѣ вѣивааше. ѣцѣмъ же не дѣгомъ одрѣжимъ вѣивааше: om. NA,  
 5.12 τὸν κραββατὸν σου одръ твои : om. NA,  
 6.69 ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος χρισтосъ сѣинъ бога живааго: ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ NA,  
 9.35 εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ вѣ сѣина вожиъ: εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου NA,  
 12.1 ὁ τεθνηκώς ѕмерзѣи : om. NA,  
 14.11 πιστεῦετε μοι вѣрѣ емлете ми (2°) : om. μοι NA,  
 17.12 ἐν τῷ κόσμῳ вѣ мирѣ : om. NA,  
 17.21 ἐν ᾧσιν едино (2°) : om. ἐν NA.

(2) В 24 других случаях базовый текст NA (условно говоря, «невизантийский» текст) остался чужд первоначальному славянскому переводу, но нашел отражение в последующих редакциях X–XII вв. Из них в 20 случаях отдельные источники RM поддерживают NA, но в четырех случаях славянские новации не имеют параллелей в RM.

В следующих ниже примерах на первом месте приведены византийские чтения, они отражены в ME и других славянских источниках. На втором месте находятся чтения, представленные в базовом тексте NA, которые нашли отражение в одном или нескольких славянских источниках XI–XIII вв., но не фиксируются в RM.

- 8.9 ὁ Ἰησοῦς ииссѣ : om. Db Gl Gr Zg,  
 9.26 πάλιν пакъѣ : om. Ar Bn Dl Kr Mr,  
 13.18 μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον сѣ мѣноѣ хлѣвѣ : μου τὸν ἄρτον хлѣвѣ мои Bn,  
 14.4 καὶ τὴν ὁδὸν οἶδατε вѣсте и пѣтъ: τὴν ὁδὸν пѣтъ Ar As Bn Dl Gf Gl Gr IA Ju Kr Mr SK Vk Zg.

(3) Во многих других случаях исходный славянский текст совпадает с базовым текстом издания NA, тогда как вторичные славянские чтения имеют какую-то другую греческую основу. Случаи эти многочисленны, среди них есть и такие, в которых новации славянской версии не находят параллелей в RM. На

первом месте в следующих далее примерах помещен базовый текст NA и славянское ME, на втором месте – другие источники из аппарата NA, нашедшие отражение в славянской традиции, а после них – соответствующее славянское чтение.

8.9 οἱ δὲ ἀκούσαντες они же слышавъше: α.δέ (1 892 pc vg bo) слышавъше же Db Fl Gl Gr,

11.49 εἷς δὲ τις единъ же етеръ : εἷς δὲ (P<sup>66</sup> 1241 pc) единъ же Ar Mg Th Zg,

19.4 οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω винъ не обрѣтайъ ниединоѹ : om. οὐδεμίαν (P<sup>66</sup> K\* W f<sup>13</sup> 579 pc) Ar As Dl Fl Gf Gl Ju Oe SK Tr Zg,

20.13 om.: τίνα ζητεῖς (A\* D 579 1424 pc) кого ищещи Gr Ju IA. В этом последнем примере RM поддерживает славянскую версию лишь Александрийским кодексом (02).

(4) В ряде случаев источники RM делятся между двумя разновидностями славянского текста, но так, что преобладающий вариант Slav имеет малую поддержку RM, тогда как новации Slav получают преобладающую поддержку RM. Приводим три примера, когда основное для RM чтение появляется в славянской традиции в XII в. через Толковое евангелие Феофилакта Болгарского, но получает в ней ограниченное распространение. На первом месте в примерах помещен базовый текст NA и согласных с ним источников RM, вслед за ними основное славянское чтение, на втором месте – новации славянского текста и поддерживающая их греческая традиция (указывается количество источников из аппарата RM, разделяющих данное чтение).

9.6 om. ME и др. = NA + 038 565: τοῦ τυφλοῦ RM (около 70 источников) слышомъ Gl Th Cd Pg,

9.21 αὐτὸν ἐρωτήσατε ἡλικίαν ἔχει NA + 038 044 самого въпросите въздрастъ иматъ ME и др.: αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐρωτήσατε RM (около 70 источников) самъ въздрастъ иматъ самого въпросите Th Ju Tr Cd Pg,

10.38 ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ NA + K0141 азъ въ отъци ME и др. : ἐγὼ ἐν αὐτῷ RM (около 70 источников) азъ въ немъ Th Cd Pg.

Следует иметь в виду, что все три чтения, проникшие в Slav через Толковое евангелие, получают помету **π** (текст большинства) в NA.

(5) Ряд славянских чтений не имеет поддержки основного текста NA, в то же время аппараты изданий NA и RM также дают ему незначительную опору.

8.38 λαλῶ глаголю: ταῦτα λαλῶ D 33 892 pc + Chrys Cyt си глаголю Gl,

19.4 οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω винъ не обрѣтайъ ниединоѹ ME и др. : om. οὐδεμίαν P<sup>66</sup> K\* W f<sup>13</sup> 579 pc + L253 = Ar As Dl Fl Gf Gl Ju Oe SK Tr Zg,

21.15 ἀρνία агньца ME и др.: πρόβατα C\* D it + Chrys овьца Bn Dl Gf Ju Mr OE Sk Th Tr Vk.

(6) Выявлено шесть чтений славянской версии, где она не имеет опоры ни в основном чтении NA, ни в совокупности источников RM.

7.39 τὸ πνεῦμα ἅγιον NA **π** TR RM дꙋхъ свѣтъи Th Cd Pg: ad. δεδομένον B pc e q sy дꙋхъ свѣтъи данъ ME и др.

8.27 τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν NA **п** TR RM отца имъ глаголаше ME DI Th Cd Pg: ad. τὸν θεόν **ⲡ**\* D it vg ad. бора Ar As Bn Db Fl Gf Gl Gr IA Ju Kr Mr OE TL Tp Tr Vk Zg,

10.39 ἐζητοῦν NA **п** TR RM искаахъ Cd Db Fl Gl IA Pg Th Tp Zg: καὶ ἐζητοῦν D и искаахъ ME и др.,

11.44 καὶ NA **п** TR RM и ME и др.: καὶ εὐθύς D и авие As Bn DI Fl Gf Gl IA Ju Mr OE SK Tr Vk Zg,

20.18 εἶπεν αὐτῇ NA **п** TR RM рече еи ME и др.: εἶπέν μοι lat sa ac bo рече ми Gr,

21.9 ἀνθρακὶν κεινένην NA **п** TR RM огонь лежѣць ME и др. : а. καιομένην it (sy) огонь горѣць DI Vk.

Попытаемся сделать выводы из приведенных выписок из RM и Slav.

1. В целом Slav не может быть объяснен из RM, для его понимания необходимо пользоваться хотя бы NA (серии примеров 2, 3 и 6).

2. Для оценки природы Slav в ее исторически конкретных формах и историческом развитии необходимо учитывать серии примеров 1, 4 и 5, т. е. и здесь выходить за пределы сведений, заключенных в RM.

Оба эти вывода существенно ограничивают значение RM в деле представления византийского текста. Текст RM не опирается на исследование византийской текстовой традиции, поэтому, как фотография, не позволяет составить полного представления о предмете; мгновенный снимок дает какие-то черты явления, но не открывает возможности для его исторического постижения.

Разумеется, отсутствие полного совпадения RM и Slav в качестве двух манифестаций византийского текста связано с природой этого текста и особенностями двух изданий. Даже из приведенных выписок видно, что патристические цитаты IV в. стоят далеко от центра византийского текстового типа, что Коридетское ев. (038) и Пурпурное ев. 565, восходящие к иерусалимской текстовой традиции, также находятся на периферии византийского текста, что отсутствие в RM патристических свидетельств VI–VIII вв. ограничивает понимание традиции, что комментарии дают гораздо больший диапазон вариантности, чем списки Евангелия. Опираясь на тот же набор лекционных источников, какой был использован в RM, мы уже сделали вывод о том, что Афонская традиция лекционария включает в себе сравнительно узкий текстовый поток, который не объясняет лекционных чтений славянской версии<sup>12</sup>. Таким образом, в целом

<sup>12</sup> Евангелие от Иоанна. С. 31–32. См. также: Alexeev A. The Last but Probably not the Least: The Slavonic Version as a Witness of the Greek NT Text // Methodius and Kyrillos in ihrer europäischen Dimension / Hrsg. von E. Konstantinou. Frankfurt am Main, 2005. P. 257–258.

издание RM дает некоторое представление о византийском новозаветном тексте, но не решает задачи «представить византийскую традицию текста во всем многообразии ее свидетелей» (с. XXVI), не исчерпывает вопроса об этом тексте и даже не дает возможности сказать, в какой мере этот вопрос освещен в нем, а в какой мере нуждается в дальнейшем освещении.

Сам вопрос о «византийском тексте» не получил в издании сколько-нибудь ясной постановки. Должны ли мы рассматривать вариации Slav, помещенные выше в категориях 5 и 6, как «византийские» или «невизантийские»? В любом случае они проникли в Slav из греческих по языку документов, а не сирийских или латинских, и из византийских источников, а не александрийских или галликанских. Если же они вошли в него из иерусалимских источников, что возможно, то не прямым, а опосредованным путем через промежуточные византийские документы. Иначе говоря: является ли «византийским» всякий текст, представленный в византийских источниках, или только тот текст, который отвечает определенной текстологической норме?

Другой вопрос: включив в издание источники, возникшие на протяжении тысячелетия с IV по XIV в., думал ли издатель, что все они составляют один текстовый тип? Очевидно, нет, ибо издание опирается на исследование византийского текста в труде Г. фон Зодена, в котором выделено несколько отчетливых разновидностей «византийского текста». Тогда безразличное использование разновременных и разнородных источников служит всего лишь тому, чтобы показать диапазон текстовой вариантности в них. В этом отношении издание мало чем отличается от опытов XVII–XIX вв., для которых был использован TR в качестве базы и минускулы по преимуществу в аппарате. Издания той эпохи служили выявлению диапазона текстовой вариантности в рукописях, ничего другого дать они не могли.

Что же касается данного издания как ответа на запрос православных церквей, то и в этом отношении многое остается необъясненным и неясным. Взяв за основу минускул XI в., который «лишь незначительно отличается от известных печатных изданий византийского текста» (с. XXVI), издатель, по сути дела, воспроизвел TR. Последний не включен в список источников, что было бы крайне желательно, так что только усердию читателей предоставлено найти степень различия между ним и минускулом 35. Издание не дает никаких указаний в отношении того, как должен интерпретировать переводчик разночтения, включенные в критический аппарат. В этом отношении RM значительно проигрывает в сравнении с GNT; последнее своими пометами Slav Arm Geo и другими действительно помогает переводчику ориентироваться в многообразии вариантов и сознательно отдавать предпочтение тем или иным из них. Кроме того, GNT отделяет значимые в богословском отношении вариации от незначимых, чего нет в RM.

Остается думать, что издание предлагает православному сообществу просто заменить TR на минускул 35. Зачем?

Вопрос о замене TR чем-то другим по запросу от православных церквей представляется просто надуманным. И сами лютеране, и англикане, усилиями

которых вошли в научный обиход издания NA и GNT, в религиозной практике остались при своих переводах 1522 (Лютера) и 1611 (Библия короля Иакова) гг., основанных на TR. Новые критические издания служат науке, обучению, проповеди, их текст лучше по стилю и языку, ближе стоит ко времени своего возникновения, хотя и не дает оригинального текста, достижение которого при существующих источниках методами филологический критики не кажется возможным. Оба издания вошли в богословское преподавание в большинстве православных стран и уже сегодня оказывают заметное влияние здесь на богословскую практику. Что требуется от них – это более широкое включение в аппарат вариантов первого тысячелетия христианской эры, которые имеют известную богословскую значимость для православной среды, как, например, Мк 9:29 (сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста). Число таких вариантов не превышает нескольких десятков, и их следует обсуждать в учебной аудитории.

Вопрос о принятии текста NA-GNT для конфессиональных переводов был остро поставлен римско-католической церковью, когда в результате решений II Ватиканского собора она отказалась в 1969 г. от канонизованной в 1546 г. Вульгаты и вынуждена была искать новые источники для устройства богослужebной традиции на национальных языках. Это развитие естественно и необходимо, едва ли можно рекомендовать Ватикану запоздалое обращение к TR, но не стоит спешить, чтобы разделить с ним тяжесть этих проблем.

*Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог. М.; СПб.: Издательство «Альянс-Архео». 2008. 141 с.

Каталог переводных житий в русской книжной рукописной традиции XI–XV в., подготовленный О. В. Твороговым – бесценный многолетний труд, необходимый для каждого исследователя, обращающегося к письменному наследию христианской агиографии.

В каталог включено около 300 агиографических текстов, списки которых сохранились в 14 собраниях России: Библиотеки РАН, Государственного архива Псковской области; Государственного исторического музея; Государственного литературного музея; Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения РАН; Института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН, Института русской литературы; Научной библиотеки Московского государственного университета; Научной библиотеки Саратовского университета им. Н. Г. Чернышевского; Российского государственного архива; Российской государственной библиотеки; Российской национальной библиотеки; Санкт-Петербургского института истории РАН.

Пласт дошедших агиографических сочинений исключительно важен для истории славяно-русской письменности и культуры. Тексты средневековых житий во многом служили для формирования исторических и художественных представлений для писцов, книжников; они составляли необходимый круг чтения монастырской братии, княжеского окружения, читателей. Существует длительная отечественная историографическая традиция, восходящая к исследованиям конца XIX–XX вв., в которой, как правило, рассматривалась история текста отдельных житий. Особое внимание обращалось на жития греческих подвижников, выяснялась их роль в культуре Византии. Значение деталей повседневной жизни, описываемой в текстах, чрезвычайно важно для исторического источниковедения. Работы П. Безобразова, Х.М. Лопарева В. Г. Васильевского, В. О. Ключевского, А. П. Рудакова, В. П. Адриановой-Перетц, С. В. Поляковой, А. В. Пайковой и многих других исследователей подготовили прочный фундамент для исследований второй половины XX в., когда стало возможным без строгой оглядки на идеологические установки обращаться к неисчерпаемым историческим реалиям житийной литературы. Ценность каталога, подготовленного О. В. Твороговым, заключается еще и в том, что им собраны все списки рукописной традиции памятника, указаны издания в «Великих Минеях-Четьих» (энциклопедии дошедшего древнерусского письменного наследия к XV в.), приведены отсылки к Полному месяцеслову Востока архиепископа Сергия (Спасского), а также Православной энциклопедии (1997–2007), книге О. В. Лосевой «Русские месяцесловы XI–XIV веков» (М., 2001) и указателю «*Bibliotheca hagiographica graeca*» (*Halkin F.* Bruxelles, 1957). Статьи каталога написаны в очень четкой и корректной форме, а авторские

сомнения обозначены знаком вопроса. Выполнить подобный труд мог только О. В. Творогов, обладающий не только превосходными навыками и знаниями археографа, лингвиста, текстолога, но и широтой исследовательских замыслов, которые он успешно претворяет в издания, без которых трудно обходиться исследователям XXI в.

Балканский сборник к XXII международному конгрессу византинистов. София, 22–27 августа 2011 г. / Науч. ред. В. Н. Залесская, Ю. А. Пятницкий // Труды Государственного Эрмитажа LVII. Изд. Государственного Эрмитажа. СПб., 2011. 303 с. + 228 ил. (черно-белых и цветных)

Вышедший в серии трудов Государственного Эрмитажа (т. LVII) «Балканский сборник» имеет подзаголовок – «К XXII международному конгрессу византинистов». Конгресс состоялся в конце августа 2011 г. в Софии под девизом «Византия без границ». Сотрудники Государственного Эрмитажа постоянно участвуют в международных византийских конгрессах наряду с учеными Российской академии наук, Российской национальной библиотеки и других научных центров России, а доклады и сообщения, подготовленные на материалах музейных и архивных сокровищ, вызывают неизменный интерес и получают высокие отзывы международного сообщества.

Изданный сборник статей и материалов – 5-й в ряду эрмитажных сборников, подготовленных специально к Византийским конгрессам, явился своего рода юбилейным. Напомним, что первый был подготовлен к 18 Конгрессу 1991 г., состоявшемуся еще в Советском Союзе в Москве в дни августовского переворота и положившему начало новому отсчету времени в отечественном византиноведении. Стали более доступными зарубежные поездки, знакомства с памятниками культуры, открылись запрещенные по надуманным идеологическим причинам богатейшие книжные и архивные собрания. Представленный сборник во всей полноте раскрывает состояние многих современных проблем византиноведения, Средневековой Руси, балканистики и тюркологии, которые были предметом специального изучения сотрудников Эрмитажа и их коллег в разные периоды истории отечественной науки.

Сборник открывает предисловие, написанное д. и. н. В. Н. Залесской, в котором очерчена картина мира Византийской империи, подчеркнуты ее евразийские контуры и главенствующая роль Балкан, начиная с VII в., после арабских завоеваний восточных провинций необозримого государственного пространства.

Сборник делится на две части. В первой помещены исследовательские материалы, во многом отражающие темы специальных заседаний конгресса и круглых столов. Это материалы по нумизматике, сфрагистике, археологии, архитектуре, интерпретации сюжетов керамики, живописи, произведений прикладного искусства и др.



Завершает раздел интересный культурологический и социологический анализ мнений посетителей Эрмитажа о незабываемых временных выставках: «Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама», «Синай. Византия. Русь. Православное искусство с VI по XX век», «Сокровища Армянской церкви из собрания Святого Эчмиадзина». Все три выставки состоялись в начале XXI в. и тем самым показали истоки и взаимопроникновение культурно-исторических традиций на протяжении более чем десятивекового цивилизационного периода. Авторы первого раздела хорошо известны своими исследованиями в научном мире и составляют гордость эрмитажных традиций. Напомним их имена без званий и чинов: В. В. Гурулева, В. Н. Залесская, О.М. Иоанисян, А. Я. Каковкин, М. Г. Крамаровский, З. А. Львова, Е. Н. Некрасова, Д. А. Никитин, Ю. А. Пятницкий, Т. И. Слепова, Е. В. Степанова, Н. В. Фролова, В. С. Шандровская, Т. И. Галич.

Второй раздел сборника необычайно интересен и важен, так как он называется «Из научного наследия». В нем представлены материалы эпистолярного, неопубликованного научного наследия, отчеты и отзывы сотрудников Эрмитажа, которые служили музейному делу в самые трудные моменты его истории XX в.: конец 20-х и 30-х гг., в годы Великой Отечественной войны, в послевоенный период пополнения коллекций и государственных хранилищ. Во всех публикациях, тщательно подготовленных и прокомментированных, снабженных воспроизведением редких фотографических снимков и архивных свидетельств, можно прочесть и прочувствовать, ценой каких невероятных физических усилий, нравственных переживаний ушедшие поколения эрмитажников сохранили его сокровища для будущих посетителей России и зарубежных гостей. Во вступительной статье к разделу Ю. А. Пятницкого «Добро и зло все стало тенью» (использованы строки из стихотворения А. С. Пушкина «Зачем ты послан был, и кто послал тебя») очерчена картина судеб плеяды ученых XX в., без которых история отечественного музееведения, византиноведения немислима.

Имена В. Г. Георгиевского, Н. П. Кондакова, А. В. Банк, В. Ф. Левинсона-Лессинга, Д. В. Айналова, Н. Н. Никулина хорошо известны не только в музейно-исторической среде, но и студентам-гуманитариям, и тем, кто только начинает знакомиться с историей искусствоведения. А вот имя Ф. М. Морозова, открывшего многие древнейшие памятники наскальной письменности, церковно-обрядового и бытового искусства, создавшего несколько древлехранилищ в Киеве, Новгороде, Санкт-Петербурге, до сих пор было известно лишь узкому кругу специалистов. И тем отраднее прочесть в сборнике его отзыв о деятельности Д. В. Айналова, автобиографию самого Ф. М. Морозова и список его научных трудов (материалы были обнаружены в СПб Ф Архива РАН и подготовлены к печати Ю. А. Пятницким).

В заключение отметим, что все материалы «Балканского сборника» – как его исследовательской части, так и архивных материалов – свидетельства неугасаемого интереса к истории византийского и средневекового наследия, сохранения традиций музейного служения в любых условиях, выпавших на долю ученых в трудное, подчас трагическое время перемен в отечественной и мировой науке.

Maximus the Confessor and Georgia / Ed. by Tamila Mgaloblishvili and Lela Khoperia. (Seria the Iberica Caucasia). Vol. 3. London. Bennet and Bloom, 2009. 287 p. + 27 illustrations (black and coloured).

Вышедший третий том серии «Кавказская Иверия», изданный под редакцией Тамилы Мгалоблишвили и Лелы Хоперия, является обобщающим сборником, в который включены 14 статей и результаты многолетних изысканий разных исследователей, работающих независимо друг от друга, с увлечением разрабатывающих тему связей византийского богослова VII в. Максима Исповедника и истории Кавказа.

Прежде всего, следует отметить саму идею собрать разнообразные материалы исследований в одном томе, в котором звучит и тема Грузии во времена св. Максима Исповедника, описаны его жизнь и творческое наследие, изучены проблемы перевода и терминологии, раскрыты особенности древнейших грузинских переводов. Отдельно рассмотрены и приемы переводов теологической школы в Гелати, анализ схолий к грузинской версии Корпуса Дионисия – комментарии, известные под именем «Максим», связи теологических концепций божественной любви и красоты Максима Исповедника и Шота Руставели. Подчеркнуто значение исследования Давида Квипшидзе, одного из учеников Н. Я. Марра, для историографии Максима Исповедника; описаны грузинские легенды VI–VII вв. о нем, проанализированы фольклорные образы Максима Исповедника и в грузинской традиционной культуре. Венчает труд статья о св. Максиме Исповеднике как монахе и иерархе. В конце сборника приводятся канва жизни Максима Исповедника, обширная библиография, прекрасные цветные фотографии памятных мест, связанных с пребыванием святого в Грузии, воспроизведение отдельных листов рукописи из Кутаисского историко-этнографического музея с сочинениями Максима Исповедника и схолиями Гелатских книжников, а также общий, именной и географический, алфавитный указатель.

Следует отметить, что весь этот многоплановый труд ученых посвящен памяти Мишеля Ван Есброка, выдающегося ученого середины XX – начала XXI вв., чьи работы по христианскому Востоку являются основополагающими и чье участие в судьбе многих грузинских исследований необычайно велико.

Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сирийск., вводные ст. и коммент. Ю. Н. Аржанова. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 2011. 239 с.

Книга «Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы» включает в себя переводы трех текстов эллинистической эпохи, связанных с Ветхим Заветом и сохранившихся на сирийском языке: пяти апокрифических псалмов Давида, Сирийского апокалипсиса Баруха (2 Барух) и сборника сентенций, носящего имя Менандра. Каждый текст предваряется введением, в котором рассматривается контекст его появления и литературные особенности, и сопровождается подстрочными комментариями. Книга снабжена общим указателем и предваряется вступительным очерком, посвященным развитию корпуса христианских текстов в контексте эллинизма.

Существенным является то, что все три текста, публикуемые в книге, сохранились только по-сирийски, за исключением нескольких апокрифических псалмов. Данная книга – первое издание на русском языке, специально посвященное истории формирования ветхозаветных апокрифических текстов на сирийском языке. Включенные в сборник произведения, равно как и очерки об их истории, позволяют лучше понять контекст раннего христианства и формирования Нового Завета.

Несомненную ценность представляют публикуемые в третьей части книги сирийские сентенции Менандра. Поскольку Ю. Н. Аржанов является одним из ведущих специалистов в мире в области античной афористической традиции в сирийской литературе, эта часть выполнена им особенно фундаментально. Перевод сопровождается таблицей-индексом соответствия публикуемого текста другим изданиям, а также подстрочным комментарием, в том числе с анализом чтений, предложенных предыдущими исследователями.

Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 55 (2009). 401 с.; № 58 (2010). 417 с.; № 61 (2012). 377 с. Париж–Москва, Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы<sup>1</sup>

Указанные три выпуска уже превратили журнал «Символ» в основное синологическое русскоязычное издание. Составителю – Н. Н. Селезневу – удалось собрать публикации основных русскоязычных исследователей, изучаю-

<sup>1</sup> Согласно существующим нормам научной этики рецензировать издания обычно поручают специалистам, не участвовавшим в издании в качестве авторов. Однако в выпусках «Символа» содержатся статьи почти всех русскоязычных сирологов, в том числе мои, а написать рецензию на сборник представляется важным.

щих христианскую сирийскую культуру. На вышедшие сборники уже опубликовано несколько рецензий, в целом сугубо положительных<sup>2</sup>.

Тематически сборники неизменно связаны с христианской сирийской культурой, однако их охват стал расширяться от номера к номеру. В выпуске № 58 к сирийской тематике прибавилась арабо-христианская, а в выпуске № 61 появилась тема взаимодействия иранской культуры с вышеупомянутыми двумя, что довольно редко становится объектом исследования.

Поскольку многие из авторов участвовали своими публикациями во всех трех выпусках, таким образом, можно сложить представление об основных тенденциях и направлениях в отечественной сирологии. Большинство их являются представителями сравнительно молодого поколения исследователей, поэтому сборники демонстрируют удивительный рост русскоязычной сирологии, происшедший за последние 10–15 лет.

Античное наследие и его переработка в сирийской традиции рассматривается в работах Юрия Аржанова.

Работа А. Л. Саминского посвящена уникальной иллюстрированной арабской рукописи апокрифического «Евангелия Детства Спасителя» из библиотеки Лауренциана во Флоренции.

Публикации Д. Ф. Бумажнова и С. В. Минова представляют литературные межрелигиозные контакты (христианская и мусульманская традиции). Такие контакты прослеживаются в статье Д. Ф. Бумажнова на примере сюжета о разговоре с черепом грешника, представленного в большом количестве текстов. Одна статья С. В. Минова посвящена образу Адама в сирийском тексте VI в. «Пещера сокровищ», вторая – влиянию мусульманской традиции о сотворении Адама на славянские апокрифы. Тема представляется чрезвычайно интересной, так как это влияние, по-видимому, должно проявляться и в других сюжетах.

Межконфессиональным отношениям и источникам, запечатлевшими видение иных конфессий, посвящены работы Н. Н. Селезнева. Очень важной представляется его работа об образе Нестория в восточносирийской традиции, так как она рассеивает миф о маргинальности его фигуры для данной традиции. Этим же исследователем опубликован текст «Книги об общности веры» (версия на каршуни), а также фрагмент о христианах из книги мамлюкского чиновника ал-Қалқашандй.

Ю. В. Фурман выполнен перевод отрывка хроники Йбҳаннāна бар Пенкайē об арабском завоевании.

<sup>2</sup> *Кораяев Т. К.* [Рец. на:] Символ 58 (2010) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер.: Богословие. Философия, 2011. 35:3. С. 125–129; *Лезов С. В.* Современные русские исследования по интеллектуальной культуре средневекового сирийского христианства. «Символ». № 55 // Вестник РГГУ: Востоковедение. 2010. С. 325–333; *Преображенский А.* Рецензия на Символ 55 (2009) и Символ 58 (2010) // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XVI. М., 2012. С. 440–444.

Новое и быстро развивающееся направление, изучающее культуру периода «Сирийского Ренессанса» (XI–XIV вв., согласно периодизации профессора Германа Тойле), представлено публикациями Г. М. Кесселя, М. Ю. Толстолуженко. В работе Г. М. Кесселя рассматривается фрагмент несохранившейся «Книги Увещаний» Авраама бар Дāшандāда (VIII в.). Сильной стороной исследователя является широкая источниковедческая эрудиция, позволяющая ему идентифицировать в обнаруженных текстах соответствующие слои источников. Благодаря этому ему удастся реконструировать содержание забытых и утраченных текстов. Вторая работа Г. М. Кесселя посвящена подробному анализу восточносирийской антологии «Книги крупниц». Подобное изучение антологий представляется весьма ценным, так как позволяет судить о круге источников, бытовавших в то или иное время, помогает понять отношение к этим текстам, а подчас обнаружить тексты, считавшиеся утраченными.

Работы М. Ю. Толстолуженко посвящены наследию выдающегося западносирийского богослова и энциклопедиста первой половины XIII в. Иакова бар Шаκкō. М. Ю. Толстолуженко опубликована часть фундаментального труда «Книги сокровищ», посвященная Божественному промыслу. Работа выполнена по имеющимся спискам и снабжена текстологическим аппаратом. Хочется надеяться, что подобное критическое издание со временем увидит и весь труд Бар Шаκкō.

Арабо-христианская традиция исследуется в публикациях Д. А. Морозова<sup>3</sup>, а также А. С. Трейгера, опубликовавшего обзорный очерк по арабо-христианской литературе.

Доисламские литературные арабские круги (прежде всего круг Хиры) и определение роли в них христианства являются сферой научных интересов К. Ж. Дмитриева, посвятившего этой теме ряд статей.

На последнем, 61-м выпуске «Символа», я остановлюсь несколько подробнее, так как он вышел недавно и пока не был отрецензирован. Как упоминалось выше, к привычной сиро-арабской тематике здесь добавлена тематика иранская, что делает его еще более ценным.

Статья С. В. Минова посвящена анализу космологии, представленной в сирийском памятнике VI в. «Пещера Сокровищ». Исследователь устанавливает, что трехчастная схема вселенной, отмеченная в данном тексте, чужда библейской традиции, равно как иудейской и раннехристианской литературам. Исследователь приходит к выводу об использовании в этом тексте схемы из зороастрийских источников, заимствовавших ее, в свою очередь, из аккадской традиции. Употребление термина 𐎠𐎼𐎡𐎹 для обозначения нижнего неба (из среднеперс. *garθwen*) явно подтверждает эту гипотезу. Также оправданным

<sup>3</sup> Следует отметить важную роль Дмитрия Александровича в формировании отечественной школы по изучению христианского Востока. Добрая половина авторов «Символа», включая автора этой аннотации, обращалась к нему за консультациями, а редколлегия журнала с благодарностью отмечает в предисловиях к 58 и 61 выпускам его вклад в подготовку томов в целом.

представляется установление западного влияния на характер легенды о волхвах в «Пещере Сокровищ»: это единственный известный сирийский текст, где сообщается, что магов было три, а не двенадцать.

Соотношению устной и письменной традиций передачи учения посвящена статья Р. Кипервассера и С. Рузера. Исследователи рассматривают традицию обучения новообращенного основам иудейской традиции в сасанидское время. Процесс обращения начинается с обучения алфавиту и отождествляется с изучением письменной традиции. По-видимому, это связано с необходимостью существования иудейских общин в зороастрийском окружении в сасанидскую эпоху. Этому окружению, использующему, главным образом, устную передачу, было противопоставлено изучение Писания. Данная концепция нашла отражение и в христианском памятнике VII в. – сироязычном житии Йшб'сабрана.

Материал Ю. Н. Аржанова продолжает его основную научную тему: изучение философских сентенций в сирийской литературе, приписываемых античным философам. На основе сохранившихся списков исследователь осуществил издание и перевод афоризмов, приписываемых Диогену, Сократу, Платону и Аристотелю.

В статье А. В. Муравьева рассматриваются сирийские источники легенды о Юлиане Отступнике, представленной в арабской «Истории» ат-Табарй. Работа наглядно демонстрирует использование христианских источников раннеисламскими историками.

Статья Н. Н. Селезнева является продолжением исследования источников по взаимоотношениям различных конфессий. На этот раз он рассматривает источники по истории миссии католика Церкви Востока Йшбйаба II (628–645) к византийскому императору Ираклию в рамках императорского проекта по преодолению теологических разногласий христианских конфессий.

Работа Д. А. Морозова посвящена истории распространения и бытования арабо-христианских текстов. Рассматриваются различные казусы и искажения, возникшие при переписке и издании текстов.

В публикации Ю. В. Фурман развивается ее научная тема – изучение «Истории» монаха VII в. Йбханнына бар Пенкййе. На этот раз исследовательница рассматривает сведения о зороастризме и зурванизме, переданные сирийским историографом.

Д. Ф. Бумажнов в своей статье продолжает изучение наследия Исаака Сирина, к которому он уже обращался. На этот раз исследователь перевел с обширным комментарием не издававшийся ранее текст, посвященный беззащитности тварного мира.

Статья Г. М. Кесселя представляет собой обзор наследия восточносирийского мистика Шем'она д-Тайбуте. Этот автор был настоятелем монастыря Раббан Шабуре, недалеко от Шуштара, и занимался также медициной. Дальнейшее ознакомление научной общественности с работами этого малоизученного автора представляется очень важным для изучения сирийской традиции.

Евгений Барский. «Зардошт, он же Bārūx писец» // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 61 (2012). С. 109–122. Париж–Москва, Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Публикация Е. В. Барского посвящена образу Зардошта (Заратуштры) в «Книге пчелы» Соломона (Шлемōна) Басрийского (первая половина XIII в.). Она включает в себя исследовательскую часть и перевод соответствующей главы книги Шлемōна<sup>4</sup>.

Статья затрагивает очень интересную тему: упоминание в церковной традиции о Зардоште, пророчествовавшем о грядущем Спасителе. Книга Шлемōна была, несомненно, одним из самых популярных церковных сочинений своего времени, поэтому изложенные в ней положения должны были иметь широкое распространение в церковных кругах. Еще один существенный момент: автор жил в период «Сирийского Ренессанса», когда основной целью церковных писателей были синтез и обработка уже существовавшей традиции. Поэтому вполне естественно, что он изложил уже существовавшую точку зрения Бар Кони (VIII в.), одного из наиболее авторитетных комментаторов Писания. Это позволяет рассматривать такие труды, как «Книга пчелы», в качестве зеркала, в котором запечатлены идеи, господствующие в Восточносирийской Церкви в определенную эпоху.

Так, например, Шлемōн опровергает традицию о пророчестве Адама о Спасителе и передаче этого завета посредством пещеры<sup>5</sup>, как это представлено в знаменитом сочинении VI в. «Пещера сокровищ». Вместо этого он транслирует традицию, изложенную Бар Кони: специальная глава в его Книге Пчелы посвящена пророчеству Заратуштры (ܙܪܬܘܫܬܪܝܐ), который представлен как источник пророческой традиции и идентифицируется с Bārūxом писцом<sup>6</sup>.

В арабском апокрифическом «Евангелии Детства» также сообщается, что Заратуштра (*Zarādūst*) предсказал появление Мессии<sup>7</sup>. Это для нас существенно важно, так как арабский текст представляет собой перевод несохранившейся версии сирийского. Таким образом, есть основания полагать, что это представление, связанное с Заратуштрой, становится весьма распространенным или даже господствующим в церковных кругах.

<sup>4</sup> Этой же теме посвящены две работы, вышедшие в последнее время: *Witkowski W.* The Magi in Syriac tradition. In: G. Kiraz (ed.), *Malphonon w-Rabon d-Malphonon* (Piscataway NJ, 2008). P. 809–843; *Jullien C., Gignoux Ph.* Les Mages christianisés: reconstruction historique et onomastique des listes nominales syriaques. In: M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien, F. Jullien (eds), / *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout, 2009, P. 323–346.

<sup>5</sup> *Budge E.A.* The Book of the Bee. The Syriac Text. Gorgias Press, 2006. P. 85.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 81.

<sup>7</sup> *Baumstark A.* Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischen Federzeichnungen vom Jahre 1299. In: *OC*, 1 (1911). S. 251; *Elliott J.* A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives. New Testament Tools and Studies. Leiden, 2006. P. 97.

К привлекаемому материалу было бы любопытно привлечь также литургические тексты, в частности, произведения гимнографии, отличающейся в восточносирийской традиции большим богатством и разнообразием содержания.

В *сôg̃iṭe* из «Газзы», опубликованной Адольфом Рюкером, также упоминается Заратуштра<sup>8</sup> в качестве пророка, предсказавшего приход Христа, но при этом упоминается и Адам, принесший эти дары из рая<sup>9</sup>. Таким образом, в этой *сôg̃iṭe* мы встречаем соединение двух традиций. Вероятно, по этому признаку, а также по поэтическим особенностям (отсутствие рифмы), следует считать, ее значительно более ранней, чем время жизни митрополита Шлемōна (XIII в.) когда, вероятно, версия с Заратуштрой уже вытеснила версию «Пещеры сокровищ».

В рождественском гимне из сборника «Вардā», ядро которого составлялось, по-видимому, в первой половине XIII в., т.е. в эпоху митрополита Шлембна, уже нашла отражение лишь точка зрения, представленная в «Книге пчелы»:

[illegible]

И Заратуштра пророчествовал,  
И персам сказал.  
И явно им рассказал,  
И так их научил:  
«Когда исполнится отведенное время  
И наступит эпоха свершений,  
Грядет в мир Спаситель,  
Бог явленный» (№ 2, строфы 25–26)<sup>11</sup>.

В статье Е. В. Барского приводится перевод соответствующего раздела «Книги пчелы», содержащего список магов, исследователь также затрагивает вопрос о его происхождении. Следует отметить, что этот список из иранских или псевдоиранских имен отличается большой вариативностью в сирийских текстах. Однако, в целом видно, что этот список восходит к одному оригиналу. Что касается огласовок, они могут быть позднейшими, поэтому их расхождения

<sup>8</sup> Rücker A. Zwei nestorianischen Hymnen über die Magier. In: OC, 10–11 (1923). S. 47, 48.

<sup>9</sup> Ibid. S. 50, 51.

<sup>10</sup> Bor. Syr. 60 ܕܠܥܝܢܐ

<sup>11</sup> Текст гимна с переводом должен быть опубликован в издании гимнов Варды, которое я в настоящее время подготавливаю к печати.



не вызывают удивления. В особенности это относится к поэтическим текстам, где было необходимо придерживаться размера.

| №  | Псевдо-Дионисий<br>Телльмахрский<br>(западносир.,<br>VIII в.) <sup>1</sup> | Гимн<br>Гиваргиса Варды<br>(восточносир.,<br>XIII в.) | Гимн<br>в Берлинском<br>списке Хұдры<br>Ms. Orient Fol. 620<br>(1537 г.) <sup>2</sup> | Книга пчелы<br>Шлемōна,<br>митрополита<br>Баґры <sup>3</sup><br>(восточносир.,<br>XIII в.) |
|----|--|---|---|--|
| 1  | ܐܝܬܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܕܒܕܝܕܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܕܒܕܝܕܐ ܕܐܬܐ   | ܕܒܕܝܕܐ ܕܐܬܐ  |
| 2  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ <sup>4</sup>  | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 3  | ܝܬܐܠ ܝܢ ܐܝܬܐܠ  | ܐܠܝܬܐ ܕܐܠܝܬܐ  | ܐܠܝܬܐ ܕܐܠܝܬܐ  | ܐܠܝܬܐ ܕܐܠܝܬܐ   |
| 4  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 5  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 6  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 7  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 8  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 9  | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 10 | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 11 | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |
| 12 | ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ   | ܡܡܝܐ ܕܐܠܝܬܐ  |

Имена двенадцати магов присутствуют также в рукописи из коллекции Минганы (Mingana 148. Л. 3), содержащей различные богословские трактаты. Рукопись была, по-видимому, выполнена в XVI–XVII вв. К сожалению, имена здесь не огласованы:

- ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (2). ܐܝܬܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (1)  
ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (4). ܝܬܐܠ ܝܢ ܡܡܝܐ (3)  
ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (7). ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (6). ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (5)  
ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (10). ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (9). ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (8)  
ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (21). ܡܡܝܐ ܝܢ ܡܡܝܐ (11)

<sup>12</sup> Chabot B. Chronocon Anonymum Pseudo-Dionysianum Vulgo dictum. CSCO 91; Scriptorum Syri 43. Paris, 1927. P. 57–58.

<sup>13</sup> Rücker A. Zwei nestorianischen Hymnen über die Magier. S. 46.

<sup>14</sup> Budge E.A. The Book of the Bee. P. ٢٢٢.

<sup>15</sup> Возможен вариант, что в этом месте опечатка издания.

В целом, видна близость к прочим текстам, содержащим эти имена, однако здесь еще заметнее описки, связанные с путаницей схожих графем. Очевидно, что для переписчиков рукописей эти иранские имена уже почти ничего не говорили. Например,  $\alpha\mu\mu\kappa$ , очевидно, появился из  $\alpha\mu\mu\iota\kappa$ , а  $\epsilon\lambda\iota$  из  $\epsilon\lambda\iota\kappa$  путем «исправления» гаплоггии.

Не менее любопытно, что в *'бнйте* из сборника Вардā говорится про занятия магов астрологией, о чем упоминается с негативной коннотацией.

Вышеизложенные дополнения никоим образом не умаляют достоинств статьи Е. В. Барского, а, напротив, подтверждают ее актуальность: она затрагивает важную тему, а именно, как в сирийской церковной книжности циркулировали различные традиции, в том числе апокрифические.

# Из истории науки



АКАДЕМИК Ф. И. КРУГ  
О СТАТУСЕ ХРАНИТЕЛЯ ЭРМИТАЖНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ  
(ИЗ ИСТОРИИ ЭРМИТАЖА)

О роли хранителей эрмитажных коллекций сказано уже, наверное, немало, причем как об их чисто служебных обязанностях, так и об их научной деятельности. Отмечалось, например, что в большинстве своем эрмитажные хранители, скажем, XVIII–XIX вв. не имели предварительной профессиональной подготовки (а существовала ли вообще тогда подобная профессия?) и что эффективность их деятельности, связанной с хранением, систематизацией и экспонированием, зависела главным образом от их «общекультурной ориентации и умения лавировать в сложных условиях совместного хранения библиотеки и других коллекций (монет и медалей, резных камней, древностей – “антиков”» и пр.)»<sup>1</sup>.

Думается, что не меньше «умения лавировать» им требовалось в весьма специфической обстановке их взаимоотношений с администрацией музея, с Придворной канцелярией, в ведении которой находился вход посетителей в Эрмитаж (в том числе с научными целями), наконец, с самим хозяином дворца. Подробно разбирая архивные документы по регламентации посещения Эрмитажа, Б. Б. Пиотровский в своей «Истории Эрмитажа» оговаривается, что делает это для того, «чтобы показать, в каких трудных условиях работали хранители музея, постоянно ожидавшие окрика императора»<sup>2</sup>. Он, правда, имел в виду Николая I, но вряд ли ситуация была более благоприятной при Александре I, к которой и относится тот случай, о котором пойдет ниже речь.

Дело в том, что 9 июня 1817 г. один из сотрудников Эрмитажа, а именно – знаменитый ученый Генрих Карл Эрнст Кёлер<sup>3</sup>, еще в 1798 г. назначенный библиотекарем эрмитажной библиотеки, а также хранителем Минцкабинета, коллекции древностей и других, входивших в состав 1-го Отделения Эрмитажа, по каким-то «не вполне ясным причинам» (мнение И. Г. Спасского)<sup>4</sup>, а, скорее всего, из-за столкновения с Придворной канцелярией и даже с самим царем по поводу расходов на оплату новых поступлений<sup>5</sup>, был уволен из

<sup>1</sup> Гинзбург Г. И. Г. К. Келер и библиотека Эрмитажа // Древний мир и мы [Bibliotheca Classica Petropolitana]. СПб., 2000. Т. 2. С. 92.

<sup>2</sup> Пиотровский Б. Б. История Эрмитажа // Эрмитаж: История и современность. М., 1990. С. 37.

<sup>3</sup> Heinrich Karl Ernst (в России – Егор Егорович) Köhler (1765–1838), член-корреспондент ИАН с 1803 г., ординарный академик по литературе и древностям греческим и римским с 3 сентября 1817 г.

<sup>4</sup> Спасский И. Г. Нумизматика в Эрмитаже. Очерк истории Минцкабинета – Отдела нумизматики // Нумизматика и эпиграфика. М., 1970. Т. 8. С. 144.

<sup>5</sup> Гинзбург Г. И. Г. К. Келер... С. 144.

Эрмитажа<sup>6</sup>. На его место был назначен (причем без его ведома и согласия) не менее знаменитый ученый академик Филипп Иванович Круг<sup>7</sup>, который в 1805 г. также был зачислен в Эрмитаж помощником библиотекаря, но работал по преимуществу в Минцкабинете. Однако Круг, который, как он сам потом рассказывал, узнал о своем назначении из газеты, неожиданно для Придворной канторы заупрямился, мотивируя свой отказ тем, что он не считает себя достаточно компетентным для занятия подобной должности в Эрмитаже<sup>8</sup>.

И. Г. Спасский, вкратце сообщивший об этом событии, почему-то не счел нужным привести (я уже не говорю – опубликовать) главный документ по этому делу, а именно – письмо самого академика Круга к министру народного просвещения князю Александру Николаевичу Голицыну от 1 июля 1817 г. Текст письма, писанный по-французски, хранится в виде собственноручной копии Круга среди его бумаг в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН<sup>9</sup> (а ведь «следы знакомства» И. Г. Спасского с этими бумагами мне, например, постоянно попадались на глаза, когда и мне приходилось ими заниматься. Но, видимо, сам формат огромного очерка Ивана Георгиевича по истории Минцкабинета не предполагал публикации документов).

Между тем, как по своему содержанию, так и по форме (стилю), письмо, мне кажется, заслуживает внимания как со стороны всякого любопытствующего обывателя, так и – особенно – со стороны сотрудников Эрмитажа и музеев вообще, ибо в нем, в сущности, излагается целая концепция самой специальности хранителя музейных коллекций, весьма актуальная и для нашего времени (разумеется, не лишены интереса и некоторые подробности биографии автора, да и, может быть, подлинная мотивация отказа от должности – нежелание быть «пешкой» в придворной игре, тем более, что сменить на посту пришлось бы близкого друга и коллегу, снятого с должности – я не сомневаюсь, что Круг придерживался именно этого мнения – явно несправедливо). Предлагаю текст письма в его подлинном виде, т. е. со всеми особенностями орфографии оригинала, в моем переводе (некоторые примечания делаются именно к переводу).

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 466. Оп. 1 (1817). Д. 246: «Об увольнении библиотекаря с. с. Келера и об определении на его место кол. сов. Круга» (указано в ст.: *Гинзбург Г. И.* Г. К. Келер... С. 95, прим. 13).

<sup>7</sup> Johann Philipp (в России – Филипп Иванович) Krug (1764–1844), адъюнкт по истории с 27 марта 1805 г., экстраординарный академик с 11 марта 1807 г., ординарный академик с 16 августа 1815 г. О нем в последнее время см.: *Медведев И. П.* Академик Филипп Иванович Круг и его архив // *Русская наука в биографических очерках*. СПб., 2003. С. 179–189.

<sup>8</sup> *Спасский И. Г.* Нумизматика в Эрмитаже. С. 144.

<sup>9</sup> Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 1. Д. 138. Л. 24–25 об.

KOPIE DES BRIEFS AN DEN FÜRSTEN GOLIZYN. 1 JUL. 1817.

Monseigneur,

Le comptoir de la Cour vient de me communiquer que S. M. L'Empereur a daigné me conférer la place de M. Köhler à l'Ermitage; on me charge en même tems, d'en recevoir les Antiques, Médailles, Pâtes, la Bibliothèque et autres objets qu'il a eus jusqu'ici sous sa garde, et d'en avoir dorénavant l'inspection.

La gracieuse opinion sur mon savoir, et la haute confiance dont S. M. m'honore en me nommant à une place aussi distinguée et difficile à bien remplir, me pénètre de la plus vive reconnaissance.

Je supplie V. E. d'être persuadée de la profonde vérité de ces sentimens, car ce n'est qu'alors que j'oserai Lui soumettre les observations suivantes, et implorer Sa haute protection sans crainte d'être taxé d'ingratitude.

La place de Conservateur d'un Musée exige des connoissances particulières et étendues qu'on ne peut acquérir que par une étude suivie dès sa jeunesse et exclusivement appliquée à ces objets.

Je ne possède point ces connoissances, j'ai donné une direction différente à mes études, et si peut-être elles ont du rapport avec celles d'un Antiquaire, il est cependant sûr, qu'elles n'en formeroient qu'une très-petite partie.

Les collections de l'Ermitage sont célèbres et admirées par tous les savans; seroit-il convenable que leur conservateur fût dans le cas de les connoître, de les apprécier et d'en rendre compte avec moins de connoissance de cause, que bien des savans ou même d'amateurs qui viendroient les visiter? Ce seroit aussi peu analogue à la dignité de cette Cour que pénible pour lui-même.

En outre il est du devoir d'un Conservateur, de savoir estimer la valeur de ces objets ce qui n'est pas moins malaisé, et ce point est d'autant plus essentiel que par des erreurs faciles à commettre on peut se tromper pour des sommes considérables.

Etant voué à l'étude de l'histoire et particulièrement à celle de Russie, ce n'est que la partie des Médailles et Monnoies Russes et la Bibliothèque, que j'avois depuis 13 ans sous ma surveillance.

Voilà, Monseigneur, les raisons qui me donnent la conviction la plus intime, que je ne saurois remplir la place comme elle devrait l'être indispensablement, et que je dois implorer la faveur d'être dispensé d'accepter une grace souveraine, à laquelle je croirois de ne pouvoir répondre d'après mes vœux.

L'embarras de ma situation est si positif que même l'indulgence la plus gracieuse ne sauroit tranquilliser ma délicatesse et le pénible sentiment de ne point suffire à mes devoirs.

Il-y-a encore deux raisons plus particulières qui appuient le desir que je viens d'énoncer respectueusement. Et c'est afin d'ouvrir entièrement mon coeur à V. E. et La rendre depositaire de tous mes sentimens, comme aussi parceque c'est de Sa part que j'attends tout le secours que ma situation exige, que j'ai l'honneur de les exposer ici.

Pendant les 13 années que j'ai la Bibliothèque sous mon inspection, je l'ai mise en ordre, j'en ai confectionné les catalogues, j'ai fait un travail considérable et pénible dans ces salles alors humides. Ma santé en a beaucoup souffert, je suis fréquem-

ment dans le cas de garder la chambre, je me trouverois donc aussi souvent dans celui de manquer à l'Ermitage, lorsque ma présence y seroit nécessaire.

Enfin le dernier motif, qui me tient particulièrement à coeur, et dont, je puis le dire, dépend le bonheur de ma vie, est le suivant. Je travaille depuis 20 ans avec passion à l'étude de l'histoire ancienne de ce pays, et j'ai été assez heureux pour qu'on jugeât très-favorablement, en Russie et dans l'étranger, les ouvrages que j'ai fait imprimer sur cette riche matière. Il m'en reste encore à publier plusieurs autres, un surtout, qui sera le résultat d'une lecture non interrompue de 18 ans des chroniques contemporains de plusieurs peuples qui du neuvième jusqu'au quatorzième siècle furent en relation avec les Russes.

J'y ai trouvé une telle quantité de notices intéressantes, dont on n'a pas encore fait usage pour notre histoire que je puis être certain d'avance qu'on me saura grè de leur publication.

Tout le fruit de mes longues veilles seroit perdu, si je devoit employer, le peu de tems qui vraisemblablement me reste à vivre, à d'autre occupations qu'à celles qui ont tant de charmes pour moi, où je puis être encore vraiment utile, et qui me font préférer mon sort actuel, quoiqu'en effet très-médiocre sous plusieurs rapports, à celui unfiniment avantageux qui m'est offert.

Je me flatte que la haite pénétration et les bontés de V. E. distingueront facilement les sentimens qui dictent ces respectueuses observations, et reconnoîtront que leur but est principalement dirigé au meilleur service de l'Empereur. Je La prie d'accueillir avec bienveillance la prière que je viens de Lui soumettre, et de vouloir bien la protéger en la mettant aux pieds de S. M.

C'est avec le plus profond respect que j'ai l'honneur d'être, Monseigneur, de V. E.

le très-humble et très-ob(éissant)  
serv(iteur)  
Philippe Krug  
Académicien  
S.Pétersbourg  
1. Juillet. 1817

Копия письма к князю Голицыну. 1 июля 1817 г. (Перевод)

Ваше Сиятельство,

Придворная контора только что сообщила мне о том, что Е. В. Император соизволил предоставить мне пост г-на Кёлера в Эрмитаже; в то же время меня обязывают принять от него (на хранение) коллекции антиков, медалей, глиптики<sup>10</sup>, Библиотеку и другие предметы, находившиеся под его присмотром до сего времени, и отныне осуществлять над ними надзор.

<sup>10</sup> По-видимому, именно глиптики имеются в виду под французским les Pâtes.



Столь любезное мнение о моих познаниях и столь высокое доверие, которым Его Величество удостоивает меня, назначая на столь ответственный и трудный для правильного исполнения пост, вызывает у меня чувство глубочайшей признательности.

Прошу Ваше Сиятельство убедиться в глубокой правде этих чувств, ибо только в этом случае я осмелюсь предложить на Ваше рассмотрение нижеследующие соображения, умолая в то же время оказать мне Вашу высокую поддержку и не опасаясь быть обвиненным в неблагодарности.

Должность Хранителя Музея требует особых и обширных знаний, которые можно приобрести лишь посредством непрерывных, начиная с юности, занятий, причем исключительно в приложении к этим вещам.

Я отнюдь не располагаю такого рода знаниями. Своим занятиям я придал несколько иное направление, и если они, может быть, имеют какую-то связь с познаниями антиквария, то все же ясно, что они составят лишь весьма незначительную их часть.

Коллекции Эрмитажа знамениты, пред ними преклоняются все ученые; прилично ли будет, если их хранитель будет в состоянии изучить и оценить их, наконец, составить о них отчет с гораздо меньшим знанием дела, нежели те ученые и даже любители, которые придут их навестить? Это было бы столь мало соответствующим достоинству этого Двора, как и обременительным для него самого.

Кроме того, в обязанность хранителя входит умение оценить стоимость этих предметов, что не менее затруднительно, и этот вопрос тем более существенен, что из-за легкости совершения ошибок можно ошибиться на значительные суммы<sup>11</sup>.

Посвятив себя изучению истории и, в частности, истории России, я лишь часть русских медалей и монет, а также Библиотеку, в течение 13 лет держал под своим наблюдением<sup>12</sup>.

Вот, Ваше Сиятельство, те мотивы, которые убеждают меня самым глубоким образом в том, что я не смог бы занять должность такой, какой она должна быть по необходимости, и что я вынужден просить об одолжении избавить меня от принятия высочайшей милости, на которую, как я полагаю, я бы не смог ответить адекватно моим чаяниям.

Трудность моей ситуации столь бесспорна, что даже самое любезное снисхождение не сможет, пожалуй, успокоить мою чувствительную натуру и тягостное ощущение комплекса неполноценности в том, что касается моих обязанностей.

Есть еще две более частных причины, которые подкрепляют то мое желание, которое я только что почтительно изложил. И все это с целью полностью

<sup>11</sup> Не правда ли, весьма актуальное замечание!

<sup>12</sup> Ср.: *Krug Ph. Zur Münzkunde Russlands* / Hrsg. von Kaiserl. Akademie der Wiss. St. Petersburg, 1805. 200 S. (русс. пер.: *Круг Ф. Критические разъяснения о древних русских монетах*. СПб., 1805).

открыть мое сердце Вашему Сиятельству, сделав, таким образом, Вас хранителем всех моих чувств, и все это потому, что именно с Вашей стороны я ожидаю той помощи, которой требует моя ситуация и которую я имею честь изложить здесь.

Во время тех 13 лет, что Библиотека (Эрмитажа – И. М.) находится под моим присмотром, я привел ее в порядок, составил для нее каталоги<sup>13</sup>, проделал уйму тяжелой работы в этих, тогда сырых, залах. Мое здоровье от этого весьма пострадало, мне зачастую приходится оставаться дома, так что мне столь же часто пришлось бы отсутствовать в Эрмитаже, в то время как мое присутствие в нем могло быть необходимым.

Наконец, последний мотив, который меня особенно беспокоит и от которого (я могу это сказать) зависит счастье моей жизни, – следующий. Вот уже 20 лет я страстно тружусь над исследованием древней истории этой страны (т. е. России – И. М.). И я был бы вполне счастлив от того, что в России и за рубежом весьма благосклонно оценивали опубликованные мною труды, написанные на этом богатом материале<sup>14</sup>. Мне остается опубликовать из них еще несколько, особенно один, который станет результатом непрерывного, на протяжении 18 лет, чтения современных хроник многих народов, находившихся с IX по XIV век в общении с русскими<sup>15</sup>.

Я нашел в них такое количество интересных записей, которыми еще не пользовались для воссоздания нашей истории, что я заранее могу быть уверен: мне будут благодарны за их публикацию<sup>16</sup>.

Все плоды моих долгих бдений были бы утрачены, если бы то небольшое время, которое, вероятно, еще остается мне прожить, мне пришлось бы потра-

<sup>13</sup> Уж не Кругом ли составлена и «пошкафная опись» библиотеки Вольтера, первую страницу которой скопировал А. С. Пушкин во время своей работы с вольтеровским собранием? Вполне возможно, хотя, по мнению Г. И. Гинзбург, «никто, кроме Келера, не мог предоставить Пушкину эту первую эрмитажную опись изолированно хранившегося вольтеровского собрания, так как она являлась тогда сугубо служебным документом». См.: *Гинзбург Г. И. Г. К. Келер*. С. 96.

<sup>14</sup> См. уже посмертно опубликованные труды ученого по этой теме: *Krug Ph. Forschungen in der älteren Geschichte Russlands*. St. Petersburg, 1848. Th. 1–2.

<sup>15</sup> Один его труд был к тому времени уже опубликован: *Krug Ph. Kritischer Versuch zur Aufklärung der byzantinischen Chronologie, mit besonderer Rücksicht auf die frühere Geschichte Russlands*. St. Petersburg, 1810.

<sup>16</sup> На самом деле, Круг, чувствуя себя глубоко оскорбленным невниманием, как он считал, к его вышеупомянутому труду о хронологии именно русской публики (за рубежом он вызвал подлинный фурор!), для которой тот в первую очередь и предназначался, фактически прекратил с 1810 г. публиковаться (ни одной более или менее крупной статьи за 34 года), и только после его смерти (в 1844 г.) усилиями академика А. А. Куника был опубликован сборник его писавшихся «в стол» трудов, причем оказалось, что некоторые открытия были сделаны им задолго до того, как их сделали другие. См. об этом: *Медведев И. П.* Академик Филипп Иванович Круг и его архив. С. 180–181.

тить на иные занятия, нежели на те, что так привлекательны для меня. Ведь здесь я могу быть действительно полезен, и все это заставляет меня предпочесть мою нынешнюю судьбину (пусть даже весьма посредственную во многих отношениях) той, гораздо более выгодной, что мне предложена.

Льщу себя надеждой, что высокая проницательность и доброта Вашего Сиятельства легко различат те чувства, которые диктуют сии соображения, и признают, что целью их является главным образом оптимальность службы Императору. Прошу Вас благосклонно принять только что высказанную Вам просьбу и соблаговолить в оказании ей протекции при преподнесении ее к ногам Его Величества.

С глубочайшим почтением имею честь, Ваше Превосходительство, быть Вашего Превосходительства покорнейшим слугой.

Филипп Круг  
Академик  
Санкт-Петербург  
1 июля 1817 г.

Как видим, письмо Круга было в высшей степени эмоциональным, но и содержательным. Кстати, оно действительно, что называется, «сработало». Как констатирует И. Г. Спасский, «результатом редкостной несговорчивости Круга и выходом из затянувшегося на месяцы «правительственного кризиса» явилось возвращение Кёлера на новую, вновь созданную для него должность начальника I отделения Эрмитажа. Круг же остался при прежних обязанностях, но с новым званием и бóльшим жалованьем»<sup>17</sup>. Продолжались, впрочем, и всякого рода «неудовольствия» с разных сторон, но на том, что нумизматическое собрание в конце концов действительно «стало первоклассным», не в последнюю очередь сказалось участие в работе нумизматического кабинета таких выдающихся специалистов, как академики Кёлер и Круг<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Спасский И. Г. Нумизматика в Эрмитаже. С. 144.

<sup>18</sup> Таково мнение и другого выдающегося деятеля нашего времени – директора Эрмитажа, академика Б. Б. Пиотровского (см. его «Историю Эрмитажа». С. 37).

NINO, THÉOGNOSTA ET EUSTATHE:  
UN DOSSIER HAGIOGRAPHIQUE ORIENTAL DES IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> SIÈCLES

Édité par Basile Lourié, Alexey Ostrovsky et  
Alin Suciu sous la direction de Bernard Outtier.

NOTE DES ÉDITEURS

Cet article du R. P. Michel van Esbroeck est resté inachevé. Nous le publions à partir des fichiers que le P. Michel a envoyés à Basile Lourié en été 2002. L'auteur projetait ce travail pour la revue *Xristianskij Vostok*, c'est pourquoi il n'a été jamais publié ailleurs. Malheureusement, l'auteur n'a pas eu le temps de préparer le texte final de l'article lui-même, ainsi que des sources orientales qu'il éditait. Particulièrement, le texte arabe qu'il a préparé n'est qu'un texte provisoire qu'on doit encore vérifier avec le manuscrit, ce qui dépasse les possibilités des éditeurs. Nous ne publions donc que la traduction française du texte arabe, produite également par le P. van Esbroeck.

Les textes coptes ont été restaurés et rétablis par Alin Suciu qui a pu consulter les photographies et les éditions de tous les fragments que Michel a utilisés (tout en préservant cependant les lectures de Michel dans ses restaurations des passages illisibles et des lacunes, ainsi que sa traduction du texte copte, même dans les cas lorsque son opinion propre était différente) ; les textes arméniens et géorgiens par Alexey Ostrovsky sous la direction de Bernard Outtier. Tout le reste a été fait par Bernard Outtier et Basile Lourié.

Le propos de cette étude est de confronter les problèmes touchant le dossier de sainte Nino, l'apôtre de la Géorgie, de son apparition sous le nom de Theognosta dans la tradition copte, et enfin des contacts du dossier de Theognosta avec le dossier touffu de saint Eustathe, de sa femme Theopistè et de ses deux fils. Bien qu'on puisse poser la question : Y a-t-il quelque motif à mettre ces dossiers en connexion ? nous montrerons ici qu'il y en a plusieurs. Nous avons dans un article précédent montré comment le Kartlis Cxovreba insère Nino, l'apôtre de la Géorgie à égale distance entre le roi Mirian, supposé contemporain de Constantin le Grand, et Vakhtang Gorgasali à la fin du V<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire potentiellement à l'époque d'Honorius, ce dont témoigne la tradition copte et éthiopienne<sup>1</sup>. Bien sûr, la conversion de Placidus au vu d'un cerf portant dans ses cornes la Croix paraît parente de la conversion du roi Mirian de Géorgie partant à la chasse et recevant une vision analogue, mais il n'y aurait là qu'une coïncidence relevant du pur comparatisme légendaire. Nous nous proposons de montrer ici qu'il y a ici plus qu'une simple coïncidence. Nous nous trouvons en présence d'un genre littéraire dont la portée pour la politique religieuse était encore comprise après 451, et ceci particulièrement en Cappadoce, comme on le verra.

<sup>1</sup> La présente étude prolonge l'enquête amorcée dans «Le dossier de sainte Nino et sa composante copte», dans G. Shurgaia, *Santa Nino e la Georgia. Atti del I Convegno Internazionale di Studi Georgiani*. Roma 30 gennaio 1999, Roma 2000, p. 99–123.

Notre étude comporte quelques éditions et rééditions, un texte copte et un géorgien, la mise en parallèle d'un texte déjà édité en arménien, mais dont nous améliorons la lecture avec trois autres manuscrits, augmenté au surplus d'un texte parallèle inédit. Ce texte plus tardif que les Passions grecques classiques, n'en jette pas moins quelque clarté sur l'évolution de la légende et sur sa fonction historique dans le contexte du V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Il s'agit d'abord du texte copte de la légende de Théognosta, qui a été publié jusqu'ici de manière très dispersée, et dont le contenu encore lacunaire de plus d'un feuillet en copte est cependant conservé en résumé dans le synaxaire arabe; ensuite d'une variante de la légende de saint Eustathe conservée en géorgien, où les transformations par rapport à la légende grecque demandent une explication que précisément le dossier copte de Nino peut fournir. Après la présentation de ces textes, nous reviendrons sur les parallèles géorgiens du dossier grec d'Eustathe, lequel comporte également deux versions géorgiennes.

### <La légende copte principale.>

La légende copte principale est livrée par un des codex Borgia, provenant de la collection réunie par Tukhi au XVII<sup>e</sup> siècle à partir du fonds de Sohag que G. Maspéro découvrit en 1883, qu'il devait exploiter ensuite de manière plus systématique, et d'où proviennent en premier lieu les innombrables fragments de Paris. Ce parchemin dont l'écriture est ornée de grosses lettres dont les prolongements tendent à remplir les marges, semble tout au plus du XI<sup>e</sup> siècle, mais il ne fait guère de doute qu'il recopie un texte plus ancien. Le texte initial remplissait au moins une trentaine de pages, dont dix seulement sont demeurées avec la pagination originale. La parenté de l'écriture montre que le titre de la pièce, conservé à Paris, appartient au même manuscrit, mais le numéro de la page y a disparu. Ce qui demeure de la légende copte est donc dans l'ordre : (Paris 132<sup>1</sup> fol. 13, le chiffre original de la page a disparu), un nombre incertain de pages perdues, les pp. originales 135 et 136 (Le Caire 9236), huit pages perdues, les pages originales 147 et 148 (Vienne K 9622), 149 et 150 (Vienne K 9452), et 151 et 152 (Borgia 168), huit pages perdues, les pages originales 161 et 162 (Borgia 168), et à nouveau un nombre indéterminé de pages finales. On remarquera que les feuillets manquants constituent chaque fois huit pages ou quatre feuillets sans doute intérieurs aux fragments subsistants.

L'ordre des éditions est pareillement chaotique. En 1893, I. Guidi publie les deux feuillets Borgia, soit pp. 151–152 et 161–162<sup>2</sup>; en 1906, O. von Lemm donne le titre très mutilé conservé à Paris<sup>3</sup>; en 1916, H. Munier publie le feuillet du Caire pp. 135–136<sup>4</sup> et

<sup>2</sup> I. Guidi, Di alcune pergamene saidiche, *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. 5, 11 (1893), p. 525–528, repris et identifiés avec Nino par O. von Lemm, *Kleine koptische Studien*, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, 5<sup>e</sup> série, 10 (1899), p. 427–430.

<sup>3</sup> O. von Lemm, Iberica, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, 8<sup>e</sup> sér. 7 (1906), p. 22–23 et 26–31.

<sup>4</sup> H. Munier, *Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, Le Caire 1916, p. 39–52, n° 9236.

en 1934, W.Till les deux feuillets de Vienne p.147-150<sup>5</sup>. L’ancienneté de cette légende est confirmée par les parallèles dans l’histoire de Jean de Nikiou conservée en éthiopien<sup>6</sup>. Le caractère général du récit comme ensemble achevé est accessible dans le résumé arabe du synaxaire jacobite<sup>7</sup>. C’est ce résumé qui permet de séparer les fragments coptes en deux textes différents<sup>8</sup>. En effet, le titre est bien celui qui convient au début de la même légende, tandis que le fragment Tischendorf publié par von Lemm ne permet pas qu’on le rattache au même texte. C’est le parallèle grec à cette finale qui permet de faire le pont entre la légende de saint Eustathe et celle de sainte Théognosta, laquelle porte ce nom symbolique mais désigne à n’en pas douter l’apôtre de la Géorgie sainte Nino.

Nous donnons ci-dessous le contenu des sept feuillets conservés, après avoir contrôlé sur des reproductions chacun des feuillets, sauf celui du Caire, pour lequel nous dépendons entièrement de la lecture de H. Munier.

Paris 132<sup>1</sup>, fol.13 recto/verso

|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
| <i>Ornamentum</i>  |  |  | μον ἡπαΡ<br>χων· ἀρχαρί<br>Ζ]ε ναϥ ρωου ἡ<br>ρῆχρημα :~<br>Μῆνσα ρῆσοϥ<br>Δε αὐτ' ἀπολυ<br>ἡμοϥ ετρεϥ<br>κτοοϥ ετεϥ<br>χαρα :~<br>Θ]γνηϥ Δε ἐβολ<br>ρῆ]τῆτερρω<br>μαν]ῆα |
| πβῖος ἡτ<br>μακαρια ἡ<br>παρθενος [θε<br>ωγνωστ]α<br>τμεριτ ἡπ[ε<br>χс ιс· нт]ас<br>χοκ[ῳ ἐβολ | ннтῆ ω [πα<br>ос ἡναῖ]ноϥτε<br>ρῆτῆнен[ταϥ<br>χοοϥ н[нтῆ | ρo]νωρῖος ἡν<br>αρ]κατῖος π<br>ω]ηρε ἡπναῖ<br>н]οϥτε ἡρро<br>[θεολωсῖος] |  |

[Lacune d’une ou de plusieurs pages]

Traduction des feuillets coptes

[Paris 132<sup>1</sup>, 13<sup>v</sup> col.1] Vie de la bienheureuse vierge Theognosta aimée de Jésus Christ. Après qu’elle s’en fut allée..[col.2 ] à vous, ô peuple aimant Dieu, grâce à ceux qui vous ont parlé ... [13<sup>v</sup> col.1] ... Honorius et Arcadius, les fils de l’empereur aimant Dieu Théodose ... [col.2] ... à l’archonte. Ils lui donnèrent aussi des présents. Après quelques jours, ils les laissèrent retourner dans leur pays. Ils partirent pour le pays de Rome...

<sup>5</sup> W. Till, *Koptische Pergamente theologischen Inhalts*, Vienne 1934, p.45–50.  
<sup>6</sup> M.H. Zotenberg, Chronique de Jean de Nikiou, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 22 (1882), p. 429.  
<sup>7</sup> Synaxarium Alexandrinum, pars prior, ed. Iacobus Forget, Rome 1921, p. 32–33.  
<sup>8</sup> P. Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910, p. 177, n°811, inclut le fragment Tischendorf dans un seul texte.

## Le Caire 9236, pages 135–136

| ⲣⲗⲉ  | ⲣⲗⲥ   |
|--|---|
| <p> ⲣⲟⲛⲟⲓⲁ ⲛⲓⲧ<br/> ⲛⲟϥⲧⲉ ⲕⲓⲛ ⲉ<br/> ⲣⲟⲟϥ :~<br/> ⲁϥⲁⲣⲡⲁⲗⲉ ⲛⲧ<br/> ⲡⲁⲣⲟⲛⲟⲥ<br/> ⲛⲓⲛⲉⲥⲭⲱⲱ<br/> ⲛⲉ· ⲉⲣⲉⲡⲉϥ<br/> ⲁⲓⲓⲉⲗⲓⲟⲛ ⲥⲛⲉ<br/> ⲉⲣⲟ[ⲥ] ⲛⲓⲛⲡⲁ<br/> ⲡⲟⲥ[ⲧⲟⲗ]ⲟⲥ ⲁϥ<br/> ⲧ]ⲁⲗⲟ ⲟϥⲉ ⲁϥ[ⲁ]ⲡⲟ<br/> ⲑⲉⲣ]ⲉⲓ ⲉⲧⲉ<br/> ⲟϥ]ⲭⲱⲣⲁ :~<br/> ⲛⲧⲉⲣ]ⲟϥⲉⲓ ⲁⲉ ⲩⲱⲁ<br/> ⲡⲁⲣ]ⲭⲱⲛ ⲁϥ<br/> ⲧ] ⲛⲁⲥ ⲛ<br/> ⲛⲉ]ⲭⲣⲛⲛⲁ·<br/> ⲡⲉ]ⲛⲧⲁⲛ<br/> ⲛ]ⲁⲓⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲣ<br/> ⲣⲱ]ⲟϥ ⲭⲟⲟϥⲟϥ<br/> ⲛⲁ]ⲓⲥ :~<br/> ⲛⲓⲛ]ⲥⲱⲥ ⲁϥⲛ<br/> ⲧⲟϥ ⲉⲡ]ⲁⲣⲟⲛⲟⲥ<br/> ⲉϥⲭ]ⲱ ⲓⲛⲟⲥ·<br/> ⲭⲉ ⲉⲓⲥ] ⲛⲉϥⲭⲣⲛⲛⲁ<br/> ⲁϥ]ⲛⲛⲣⲣⲱⲟϥ<br/> ⲛⲁ]ⲕⲁⲣⲓⲗⲉ ⲓ<br/> ⲛⲟ]ⲟϥ ⲛⲁⲕ ⲛ<br/> ⲁ]ⲱⲣⲟⲛ :~ </p>                                      | <p> ⲁⲛⲟⲛ ⲁⲉ ϥⲱ<br/> ⲱⲛ ⲉⲓⲥ ⲧⲉⲓⲣⲛ<br/> ⲉⲗⲁ ⲁⲛⲓⲧⲥ<br/> ⲛⲁⲱⲣⲟⲛ ⲓ<br/> ⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲧ<br/> ⲧⲁⲁⲥ ⲛⲧⲉⲕⲥⲣⲓ<br/> ⲛⲉ ⲛⲧⲁⲓⲟ :~<br/> ⲛⲧⲉⲓⲣⲉ ⲁⲉ ⲛⲉⲣⲉ<br/> ⲧⲧⲁⲣⲟⲛⲟⲥ ⲓ<br/> ⲥⲁⲃⲉ ⲑⲉⲱⲓ<br/> ⲛⲟⲥⲧⲁ ⲩⲣⲟⲟⲡ<br/> ⲉ]ⲛⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲛⲛ<br/> ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ϥⲛ<br/> ⲡⲉⲥⲥⲱⲛⲁ· ϥⲛ<br/> ⲧⲉⲟⲛⲟⲛⲛ ⲁⲉ ϥⲛ<br/> ⲧⲉⲥ]ϥⲭⲛ :~<br/> ⲛⲁⲗⲗⲟⲛ ⲁⲉ ⲛⲉⲥ<br/> ⲉⲛⲟⲗⲛ]ⲛ ⲛⲧ<br/> ⲡⲉ· ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉ<br/> ⲛⲉⲣⲉⲡⲉⲥⲡⲟⲗⲓ<br/> ⲧⲉϥⲛⲁ ϥⲛⲛ<br/> ⲡⲛϥⲉ :~<br/> ⲛⲉⲥⲧⲓⲛⲧⲱⲛ<br/> ⲓⲣ ⲁⲗⲛⲟⲱⲥ<br/> ⲉϥⲱⲛⲉ ⲓⲛⲁⲣ<br/> ⲕⲁⲣⲓⲧⲛⲥ· ⲧⲁⲓ<br/> ⲉϥⲱⲛⲁⲭⲓⲧⲥ<br/> ⲉⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲛ·<br/> ⲛⲉⲣⲉⲡⲉⲥⲟϥⲟⲉⲓⲛ<br/> ⲉⲧⲟⲛⲧⲛⲓ :~<br/> ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ </p> |
| <p> ⲡⲉ ⲛⲁⲣⲕⲁⲣⲓ<br/> ⲧⲛⲥ :~<br/> ⲟϥⲁⲉ ⲓⲁⲣ ⲓⲛⲉⲥ<br/> ⲩⲱⲃⲉ ⲛⲓⲧⲕⲁ<br/> ⲛⲱⲛ ⲓⲧⲉⲥ<br/> ⲛⲓⲧⲛⲟⲛⲁⲭⲛ<br/> ⲛⲓⲛⲉⲥⲁⲥⲕⲛ<br/> ⲥⲓⲥ :~<br/> ⲟϥⲁⲉ ⲓⲛⲉⲥⲁⲛⲉ<br/> ⲗⲉⲓ ⲉⲡⲉⲱⲗⲛⲗ<br/> ⲛⲓⲧⲛⲉⲗ[ⲉ]<br/> ⲧⲛⲥⲓⲥ :~<br/> ⲛⲉⲱⲁⲥⲣ ⲡⲉⲣⲟϥⲟ<br/> ⲛⲉⲛ ⲓⲛⲉⲣⲟⲟϥ<br/> ⲉⲥⲱⲱ ϥⲓⲛⲉⲥ<br/> ⲭⲱⲱⲛⲉ ⲁϥⲱ<br/> ⲡⲉⲣⲟϥⲟ ⲓⲧⲉϥ<br/> ⲩⲱⲛ ⲉⲥⲱⲗⲛⲗ :~<br/> ⲉⲱⲁⲥⲭⲣⲱ ⲁⲉ<br/> ⲓⲧⲉⲥⲧⲣⲟ<br/> ⲡⲛ ϥⲛⲟϥ&lt;ⲉⲓ&gt;ⲉⲓⲕ<br/> ⲛⲓⲛⲟϥⲉⲛⲟϥ·<br/> ⲉⲣⲩⲱⲛ ⲓⲣⲛ<br/> ⲉⲱⲧⲧⲓ ⲭⲉⲕⲁⲥ<br/> ⲓⲛⲉⲗⲁⲁϥ ⲓ<br/> ⲣⲱⲛⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲣⲟⲥ<br/> ⲉⲥⲟϥⲱⲛ :~<br/> ⲛⲉⲣⲓⲟⲛⲉ ⲁⲉ ⲉⲧ<br/> ⲓⲛⲛⲁⲥ ⲛⲉⲟϥⲛ<br/> ⲩⲱⲛⲣⲉ ⲓⲛⲟⲥ<br/> ⲉⲡⲉⲣⲟϥⲟ :~<br/> ⲛⲉⲱⲁϥⲭⲓ ⲉⲛⲛ </p> | <p> ⲁⲉ ⲁⲛ ⲉⲣ[ⲟ]ⲥ ⲉⲥ<br/> ⲩⲱⲱ [ⲛ]ⲕⲁ [ⲉ]ⲱ<br/> ⲭⲉ ⲓⲥⲉⲛⲟⲓ ⲁⲛ<br/> ⲓⲧⲥⲟⲛ ⲛⲓⲛ<br/> ⲩⲱⲁⲭⲉ :~<br/> ⲁⲗⲗⲁ ⲩⲱⲁϥⲛⲁⲓ<br/> ⲉⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ<br/> ⲉⲧⲱⲣⲟϥⲟ ⲉⲡⲉ<br/> ⲥⲛⲧ ϥⲓⲛⲉⲥⲥⲡⲟ<br/> ⲧⲟϥ· ⲛⲓⲧⲉⲥⲥ<br/> ⲛⲛ ⲉⲧⲛⲟⲧⲛⲓ :~<br/> ⲛ[ⲉ]ⲣⲉⲟϥⲥⲧⲟⲥ[<br/> ⲓⲛⲕ[ ⲧⲟ<br/> ⲡ]ⲟⲥ ϥⲓⲛⲓ[<br/> ⲧⲉⲥ ⲉⲭⲁ[<br/> ⲉⲛⲧⲓ :~<br/> ⲛⲉⲛⲉⲥⲩ[ⲓ ⲛⲉⲥ<br/> ⲃⲁⲗ ⲉⲣⲣ[ⲁⲓ ⲉⲡ<br/> ⲧⲛⲣⲓ· [<br/> ⲧⲉ ⲓⲧⲉⲣⲁ[<br/> ⲉϥⲉ ⲭⲉ ⲁⲣ[<br/> ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲟ[<br/> ⲁⲛ :~<br/> ⲉⲗⲡⲁⲗ· [ⲉⲗⲡ<br/> ⲗⲱⲥ ⲛ[ⲉⲛⲉⲥ<br/> ⲛⲉⲓ ⲛⲥⲁ[<br/> ⲉⲧⲧⲛ[<br/> ⲛⲟⲧ[<br/> ⲛⲟϥⲟϥ· [<br/> ⲧⲉ ⲓⲛⲉⲡ[<br/> ⲧⲱⲛ ⲉⲧ[<br/> ⲭⲱⲕ ⲉⲃⲟ[ⲗ </p>                   |

[Lacune de 8 pages]

[*Le Caire, pages 135, col 1*] ... la providence divine les a mis en branle. Ils saisirent la vierge avec son livre dans lequel étaient transcrits l'évangile et l'apôtre et ils les ajoutèrent et les apportèrent dans leur pays. Quand ils arrivèrent chez l'Archonte, ils lui donnèrent les présents que les empereurs aimant Dieu lui avaient envoyés. Après cela, ils présentèrent la vierge et dirent : «Voici les biens dont les empereurs te gratifient en hommage. [col.2] Quant à nous-mêmes, voici cette esclave : nous t'en gratifions comme présent de notre Dieu pour que tu la prennes en hommage comme épouse.» De cette manière la sage vierge Theognosta se trouva dans le pays des barbares en son corps, mais dans sa cellule selon l'esprit ; plus encore dans la Jérusalem céleste, car sa citoyenneté était spirituelle. Elle ressemblait véritablement à la pierre précieuse : où qu'on la trouve, son éclat ne diminue pas, car son nom [page 136. col.1] est pierre précieuse. Elle n'interrompait ni la règle de la vie monastique ni son ascèse, et ne négligeait ni la prière ni les exercices. Elle avait coutume de lire ses livres de jour en jour et chaque jour elle priait la nuit. Elle usait en guise de nourriture du pain et

un peu d'eau, avant le coucher du soleil afin que les autres humains ne la voient pas manger. Les femmes qui étaient avec elle l'admiraient beaucoup. Elles ne la comprenaient [col.2] pas quand elle lisait quelque chose car elles ne saisissaient pas la force des mots. Mais elles aimaient la grâce qui émanait de ses lèvres et la douceur de sa voix. La croix (se trouvait) à l'endroit (dans lequel elle habitait). Elle ne levait les yeux sur absolument rien...

Vienne K 9622, pages 147 / 148

|                 | PMZ             | PMH            |                 |
|-----------------|-----------------|----------------|-----------------|
| Λοῖπον τίπῳ     | Χε ἀλῆθως       | Δγῶκ Δε ψα     | νορίος ἡρόϋ     |
| > ρῳ ἡνεῖρητ    | > ἀνεκρωοῦ τη   | ροϋ ἡσί ἡρῳ    | ων ἡροεῖς ἡ     |
| > ἡνῆνεϋχῃ      | > ροῦ ἡῖκαρ ναϋ | οῦ ἡναῖπε      | μαϋ ἡζαρ ἡ      |
| > ἡπῖτο ἐβολ    | > ἐποῦχαῖ ἡπεν  | χῶ· νετεῦσϋ    | σοπ :~          |
| > ἡπετῆκρα      | > νοῦτε :~      | ἡηῶα γαρ πε    | Ντεπῆρο ὠη      |
| > τοc ἡτετῆ     | Δῶω αῖκελεῖε    | βωκ ναϋ ἡ      | νορίος βωκ ψα   |
| > ῳῖνε nan ἐβολ | ετρεῦσσοῦρ      | ζαρ ἡσοπ ἡσε   | παναχωῖ         |
| > ρῖτῆ τετῆ     | ἡῖσῦηκῃ         | σῳτῆ ἐβολ ρῖ   | τηc ἡῳψαξε      |
| > εῡλαβῖα· ἡσα  | τοc τηρῆ αῳωϋ   | τοοτῆ ἐηνο     | ἡημαϋ ρῖοῦ      |
| > οῡρῳνε ἐοῡῆ   | ἐροοῦ ἡνεῖζαῖ:~ | ἡνα ετῳοκῆ     | πάνοῡργῖα εc    |
| > βον ἡμοϋ ἐσοῦ | Οῡον Δε ἡῖν ἡ   | ρῖντεγρα       | μερ ἡσοφῖα :~   |
| > σοῦ ἡπεῖνος ἡ | ταῦσῳτῆ αῡρ     | φῃ :~          | Χε ἀχῖc ἐροῖ ξε |
| > λαοc ετσορῆ   | ῳπῃρε εχῖντε    | Οῡμονον Δε παῖ | ετβε οῦ αῡτῖε   |
| > ἡῳωρηγεῖ      | χαρῖc ἡῖτῃνοc   | ἀλλα περοῡῶ    | πῖρῆζαλ ετ      |
| > ἡμον ε[ροῦ]ῆ  | ἡῖνῖτῆαῖ        | ἡνετῳοπ        | ρῖνπεγαγτε      |
| > εῖσοοῡῆ ἡῖ    | ρῳνε ἡπεῖχ :~   | ρῖνῆρῳηη ἡῖ    | λίον· παῖ ἡ     |
| > ἡῡστηρῖον ἐ   | Νεῡνοῡαῖμαχῳ    | πεσῳτε εῡ      | ταῖρῳπ ἡῖ       |
| > τοῡαδβ :~     | ρῖτηc Δε εῳοῦ   | ἡηῡ ῳαροϋ ετ   | ζατ ἡπεϋζο      |
| Τῖτῶο παλῖν     | ἀδβ χῖντεϋ      | βε πεῖρῳβ· ξε  | εῖc :~          |
| > τῖτῶο ἡπῆ     | ἡῖτκοῡῖ· ε      | καc εῳεῡῡηλ    | Καῖτοῖγε αῡρζο  |
| > κα νεῖϋχῃ     | πεφραν πε ὅω    | ἐχῳοῦ ἡτεῖ     | μολογεῖ ξε      |
| > εῡσορῆ· αῡω   | φανηc :~        | νοῡτε καταc    | εῖc πετεπῳκ     |
| > ἐῖῶ ἡῖρημοc   | Παῖ Δε νεῡρῳ    | τῖλεῖν ἡποῡῡ   | πε :~           |
| > οῡχαῖ ἡῖπε    | με πε νεῡφῃ     | μοc εττω       | Δῳοῡῳῳβ Δε      |
| > τῖτῆρατοc ἡ   | ηc· αῡω ἡπ      | οῡῆ ἐχῳοῦ :~   | ναϋ ἡτεῡνοῡ     |
| > πῆρ πενῳβῳ :~ | ῖκοc εαφα       | Νερεῖρῳοῡ ρῳ   | ἡcῖ πῃκακ       |
| Ντερεπῆρο Δε    | ποcτεῖνε ἡ      | οῦ με ἡμοϋ     | ρῖοc ὅωοφα      |
| ὠῳ ἡτεπῖc       | νεῡαγγελῖον     | ρῖνπεῡρητ      | ηηc· ξε         |
| τοῡη· αῳοῦ      | ετοῡαδβ ἡῖ      | τηρῆ· αῡω      | βρεπῖρῃητῳρ     |
| ῳῳτῖ ἡπνοῡ      | ἡκεχῳῳνε        | νεῳαῳβωκ       | cῡηανε nan      |
| τε εῳχῳ ἡμοc·   | ἡτεγραφῃ        | ῳαῖρρο ὠη      | ῳ πῆρο· ετβε    |

[Vienne page 147, col.1] «...Alors nous avons élargi nos cœurs et nos esprits devant cette puissance, pour que vous nous trouviez en votre bienveillance un homme qui soit capable de conduire ce grand peuple égaré à la connaissance des saints mystères. Nous vous prions encore et encore de pas laisser se perdre nos âmes et nous laisser frustrés. Porte-toi bien dans ta puissance et ne nous oublie pas !» Quand l'empereur Honorius eut lu cette lettre, il bénit Dieu et dit [col.2] «Vraiment toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de Dieu ! (Ps.97,3)» Et il donna des ordres de rassembler tout le sénat et leur lut la lettre. Lorsque ceux-ci l'entendirent, ils admirèrent la grâce et le grand amour du Christ envers les hommes. Il y avait un anachorète saint depuis son enfance et dont le nom était Théophane.



C'était un homme affable et spirituel. Il connaissait par cœur les évangiles saints et les autres livres de l'Écriture. [page 148, col. I] C'est chez lui que se rendirent les empereurs aimant le Christ. C'était en effet leur habitude de se rendre souvent chez lui et pour recevoir de lui une explication profonde de l'Écriture. Non seulement eux, mais beaucoup d'habitants de Rome et des alentours allaient chez lui pour de telles choses, afin qu'il prie pour eux et que Dieu les appuie dans les guerres qui les affrontaient. Les empereurs les aimaient de tout leur cœur. L'empereur Honorius avait l'habitude [col.2] d'aller chez lui et de veiller souvent la nuit avec lui. L'empereur Honorius se rendit donc chez l'anachorète lui parler avec une franchise pleine de sagesse : «Dis-moi pourquoi on a désapprouvé le serviteur de l'évangile qui avait caché l'argent de son maître ? Il avait pourtant avoué : cela est ton avoir ! (Matth 25,25)» Le saint Théophane lui répondit aussitôt : «Cet hâbleur, ô empereur, nous illustre le cas...»

Vienne K 9452 pages 149/150

|   | ρηθ  | ρη   |  |
|---|--|--|--|
| οὐρίκαρ ἀπ<br>νοῦτε χαρί<br>ζε ναϥ νοῦζ<br>νοτ ἀϩααϥ<br>νατωαϥ ρί<br>τῆτῆνῆτρεϥ<br>χνααϥ μῆτ<br>μῆτάρκος :~<br>Τοτε πρρο αϥσο<br>οὔτῆ ἐροϥ ἡ<br>τεπίστολῆ ἡ<br>παρχων ἡ<br>νῆβεῖρος· ἐτ<br>ρεϥοῶς :~<br>Ντερεϥοῶς Δε<br>νεϥκῆν ἡ<br>τεϥαπε· ἐρ[ε<br>νεϥβαλ τ ρῆ<br>εῖν :~<br>Ντεγνοϥ ἀπρ<br>ρο οὔωωτ ἐ<br>χῆτεϥαπε<br>εϥχω ἡμος·<br>χε ἡπραθῆν<br>τεῖ παεῖωτ ἡ<br>τεχαρίϥ ρί<br>τῆπεϥχ· χε<br>ἡνεκωῶπε<br>μεινοχος ἡ<br>πεκρῆνα ἡ | τεῖβοτ :~<br>Δϥοῦωωβ ἡσῖ<br>πῆνακαρίος<br>θεοφανης·<br>χε ἀνοκ ἡῖ<br>χῆνταμῆτ<br>κοῦτ· ἀῖρρητ<br>ἡμοῖ ἡμῆν<br>ἡμοῖ ἡμῆαλ<br>ἡπεϥχ· ἐτρα<br>πολίτευε κα<br>τα πεϥοῦωω·<br>πεϥοῦωω σε<br>οὔῆ μαρεϥ<br>ωῶπε :~<br>Ναῖ σε ἡτερεϥ<br>σοτῆοῦ ἡσῖ<br>πρρο αϥμοῦρ<br>ἡραωε :~<br>Δῶω αϥτωοῦῆ<br>ἡσῖπρρο ἡῖπα<br>ναχωρίτῆς<br>αῦεῖ ἐροῦῆ ἐτ<br>πολῆς :~<br>Δπρρο τρεπε<br>πίσκοπος χῖ<br>ροΔ·ονεῖ ἡμοϥ<br>ἡπρεσβῦτῆ<br>ρος :~<br>Δχ·ωοῦγ ἡμῆν<br>α·ζῖωμῆτικός | ἐτεχωρα ἡ<br>τῆνῆρια :~<br>Παρχων Δε<br>ἡτερεϥωωτῆ<br>αῦεῖ ἐβολ ρῆ<br>τοῦ· ἐρεοῦῆος<br>ἡνῆνῶε οὔ<br>ἡρ ἡσωϥ· να<br>ωῶνῆτ· ἡ ῖ<br>τοοῦ ἡνεῖλιον :~<br>Πῆνακαρίος<br>Δε ἡπρεσβῦ<br>τερος αῦεῖ ἐ<br>ροῦῆ ἐτπολῆς·<br>αϥρ ωῶρη α[ϥ<br>ωῆνε ἡσατ<br>παρενος ἐ<br>τοῦααβ θεωτ<br>νοστα :~<br>Ντερεϥναϥ ἐρος<br>αϥςμοῦ ἐρος<br>εϥχω ἡμος·<br>χε ἐρεπεςμοῦ<br>ἡῖχ·ωεῖς ωῶ<br>πε ερραῖ ἐχω<br>ω τῆπαρενος<br>ἡσοφε :~<br>Ω τῆταωω<br>πε ἡχ·αῖῆο<br>εῖτ ἐροῦῆ ἐπ<br>σοοῦῆ ἡπῆνοῦ | τε [κ]ατα οἡρ<br>ἡνῆνῖα ἡπес<br>ραν :~<br>Тῆнакарія Δε<br>θεωггноста<br>аскля теса<br>пе ехῆнеϥ<br>пат асоуωωт<br>наϥ :~<br>Δε·χῖтq ἡῖνε<br>ζῖοῆνε ἡπαρ<br>χωῆν ехῆт<br>хенепаρ ἡ<br>παρχων· еп<br>на етесаскеῖ<br>ἡρηтq :~<br>Δε·απαггῖде ἐ<br>роϥ ἡνεῖῶпῆ<br>ре тῆроῦ ἡта<br>πεϥχ· ενεργεῖ<br>ἡμοοῦ ρῖтῆ<br>т·сон ἡπεϥс<br>тос· ἐтоῦααβ :~<br>Δε·станаοϥ Δε<br>он епῆγстῆ<br>рῖон ἡпес·тос<br>ноῦоεῖн· ἡ<br>таϥсωк ρῆ<br>тq ἡῖῆῆῆ<br>ωε αϥῆтoῦ<br>εβολ ρῖῆῆῆος |

[Vienne page 149, col. I] ...pénible de celui à qui Dieu a fait une grâce, alors que celui-ci par sa lenteur et sa paresse l'a rendue infructueuse !» Alors l'empereur lui tendit la lettre de l'Archonte des Ibères pour qu'il la lise. Quand il l'eût lut, il secoua la tête tandis que ses yeux laissaient couler des larmes. Aussitôt l'empereur s'inclina devant sa tête et

dit : «Ne refuse pas, ô mon père, la grâce que tu as reçue du Christ, afin de ne pas être toi-même inculpé d'un jugement [col 2] de même acabit !» Le bienheureux Théophane répondit : «Depuis mon enfance je me suis donné moi-même au Christ comme serviteur pour agir selon sa volonté : Que sa volonté soit donc accomplie !» Quand l'empereur entendit cela, il fut inondé de joie. L'empereur et l'anachorète se levèrent et allèrent dans la ville. L'empereur le fit ordonner prêtre par l'évêque. Alors il l'envoya avec des dignitaires [Page 150, col.2] dans le pays d'Ibérie. Quand l'Archonte entendit cela, il alla à leur rencontre, tandis qu'une foule immense le suivait sur trois ou quatre milles. Le saint prêtre alla dans la ville et chercha d'abord la vierge sainte Théognosta. Quand il la vit, il la bénit en disant : «Que la bénédiction du Seigneur soit sur toi, ô vierge sage, qui es devenue celle qui introduit à la connaissance de Dieu (1 Tim 2,3) [col.2] selon la signification de son nom !» La bienheureuse Théognosta inclina la tête jusqu'aux pieds et lui rendit les honneurs. Elle le conduisit avec les femmes de l'Archonte sur la terrasse de l'Archonte à la place où elle se livrait à l'ascèse. Elle lui annonça tous les miracles que le Christ avait accompli par la force de sa sainte Croix. Elle lui raconta également le mystère de la croix de lumière qui apparut à la foule, la retira loin de l'épais...

Vatican Borgia Zoega 168, pages 151 / 152

|  | РНА  | РНВ  |   |
|--|--|--|---|
| ἡκίνοφος<br>αχχίνοεῖτ<br>ῥατεῦρε φαν<br>τοῦπωρ εἶτεῦ<br>πολῖς :~<br>Ναῖ Δε ἡτєρεφ<br>σωτῆ ἐροογ<br>ἡσῖπεπρєсвγ<br>терос· αχτῆό<br>ογ ἡτῆῆτᾶ<br>γαος етна<br>φωс ἡπεχс :~<br>Ζτοοуе Δε ἡτε<br>реφωπε ρα<br>өн ἡпогόεῖн<br>αγсωογз ἡ<br>сῖπннῆωе<br>τηрῑ ἡзооγт<br>ἡннегῑоnе· ет<br>реусωтῆ ἡ<br>ἡῆтnос ἡпе<br>χс :~<br>Тотє пnака<br>рῑос оѳофа<br>ннс αχгῑноос<br>гῑхноγnα еγ<br>χοсє :~<br>Δγω тпарѳе<br>nos оѳωgnос<br>та αсгῑноос ρα<br>тῑннеφогῑрn<br>те· αφогωn | Δε ἡρωφ αчка<br>өнкеῖ ἡнооγ :~<br>Өнеφсωк Δε<br>ἡῑφαхе φα<br>хп сαφωе ἡ<br>περοоγ :~<br>Нѳорῑ мен ἡ<br>ρωв нῑн αφ<br>тамооγ ἐвол гῑ<br>тῑтгєnnсῑс<br>ἡѳе ἡтапnoγ<br>те таnῑо ἡт<br>пе ἡῑῑкаг :~<br>Ḳῑта он хе ап<br>ноγте таnῑо<br>ῑρωme ка<br>та пеφῑne [ἡῑ<br>теφгῑкωn<br>αчкаαφ гῑῑ<br>параḋῑсос :~<br>Δγω хе α[φтаφе<br>оῑω еφᾶ[по<br>лаγе ἡт[тро<br>фн ἡῑω[нn<br>ḡтῑnαγ :~<br>Ḳῑта ἡῑῑса<br>αφт етоот[φ<br>ноγnоmос [ἡ<br>сῖпḋγnῑоγ[r<br>гос· хек[αс ἡ<br>неφωп[е оγ<br>логос ἡѳе ἡ[н | тῑнооγῑ :~<br>Πḋῑαβολос Δε<br>ἡте <sup>mac</sup> реnαγ<br>епса ἡпка<br>ῑῑκωn ἡта<br>ῑноγте ха<br>рῑze ἡноφ ἡῑ<br>ρωme· αφῑ<br>пῑвоγлеγе ῑ<br>роφ гῑтῑ пеφ<br>φоnос :~<br>Δγω αφῑѳе<br>ἡноφ гῑтῑ<br>теφгῑne· ет<br>реφпарава ἡ<br>ἡῑтолн ἡ<br>таγт ααс ето<br>отῑ :~<br>Паῖ Δε ἡтєреφ<br>φωπε αγno<br>хῑ] ἐвол гῑῑ<br>па]раḋῑсос· αγ<br>ex]ωрῑze ἡноφ<br>епῑкос<br>nos ἡѳе ноγᾶ<br>т]еко :~<br>Δγ]хпо Δе ἡгῑ<br>φнре оγке<br>тῑῑ ката пῑ<br>не ἡῑноγте<br>αλ]λα ката<br>пеφῑne ἡῑῑn | ἡнооγ :~<br>Нтєроγφωπε<br>гар еγөнп еп<br>ноγ· αχχпо ἡ<br>гῑнφнре ρωоγ<br>ἡреφноγ :~<br>Πḋῑαβολос Δε<br>неφо ἡḋра<br>nos ῑхῑте<br>φγсῑс ἡт<br>ἡῑтρωme·<br>αφῑῑnωῑ<br>наγ ноγннῑ<br>φе ἡπεоооγ<br>еγφωве· ρωс<br>те етρεоγон<br>ἡῑн ωnс гῑ<br>тῑ тῑтḋанн<br>ἡпєсmot<br>ноγᾶ ῑαφωк<br>ἡгαсῑе· гῑῑ<br>пγḋαгос :~<br>Тотє пḋγῑῑ<br>оγггос ἡῑтῑн<br>рῑ ἡтєреφ<br>φнῑтнч ραῑ<br>ρωв ἡнеφсῑх<br>ῑте ῑρωme<br>Δφтῑнооγ φα<br>рооγ ἡгῑсαῑῑн<br>етреφωγῑα |

[*Borgia page 151, col.1*] ...brouillard, et la conduisit sur le chemin jusqu' à l'entrée de leur ville. Lorsque le prêtre entendit cela, il loua la bonté dont surabonde le Christ. Quand le matin fut venu, avant l'éclat du jour, une foule compacte d'hommes et de femmes se rassembla pour entendre parler des hauts faits du Christ. Alors le bienheureux Théophane s'assit sur une élévation, et la vierge Théognosta s'assit à ses pieds. Il ouvrit [*col.2*] la bouche et se mit à enseigner. Il prolongea son discours jusqu'à la septième heure du jour. Avant tout il leur raconta l'histoire de la création, comment Dieu a créé le ciel et la terre. Ensuite que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance (Gen 1,26), et l'a placé dans le Paradis. Qu'il avait le loisir de jouir de la nourriture des arbres qui s'y trouvaient. Qu'après cela, il lui donna une loi pour qu'il ne devienne pas dépourvu de raison comme [*page 152, col.1*]les animaux. Mais le diable, quand il vit la beauté de l'image que Dieu avait donnée à l'homme, se mit à le traquer par envie. Et il le persuada, à travers sa femme, de transgresser le précepte qui leur avait été donné. Quand ceci fut arrivé, il le jeta en dehors du paradis et l'exila dans ce monde-ci comme dans une prison. Ils engendrèrent des enfants, non plus à l'image de Dieu, mais à leur image [*col.2*]propre. Du fait qu'ils devenaient soumis à la mort, ils engendraient des enfants mortels. Le diable était le tyran de la nature humaine, et il lui machinait quantité de maux divers, en sorte que chacun était noyé dans l'erreur comme celui qui a fait naufrage dans la mer. Mais lorsque le créateur prit en pitié l'ouvrage de ses mains qui est l'homme, ils leur envoya des médecins pour qu'ils guérissent leur animalité...

[*Lacune de huit pages*]

## Vatican Borgia Zoega 68, pages 161 / 162

|                 | ⲡⲗⲁ            | ⲡⲗⲃ             |                  |
|-----------------|----------------|-----------------|------------------|
| › ἰμπεϱλαος ἀν  | ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲏ ⲧⲉ     | ἑτοϱᾶⲃⲃⲥ ἀϥ     | › ὧⲛⲉ ἑβⲟⲗ Ϸⲏ    |
| › ⲣ̅ ὅⲉ ἰⲛⲉⲛⲧⲁϥ | ἀϥϭⲟⲟϥϥ ἰⲛⲓ    | ⲣⲁⲩⲉ Ϸⲏⲟϥⲛⲟⲥ    | › ⲡⲓⲙⲁ ⲡⲁⲓ ἰⲛϥ   |
| › ⲥⲓⲥⲱⲗⲟϥ :~    | ⲛⲉϣⲥⲓ ⲥⲛⲁϥ ⲉϥ  | ἰⲣⲁⲩⲉ :~        | › ⲡⲱⲱⲛⲉ :~       |
| Τοτε ἀτ̅ⲏⲧⲁⲡ    | ϭⲱ ἰⲛⲟⲥⲥⲥ      | Δϥⲱ ἰⲛⲧⲉϥⲛⲟϥ    | Δϥχαⲣⲓⲗⲉ ἰ       |
| › ϣⲟ ⲛⲟϥϷ ἰⲣⲁⲩⲉ | Ϭⲱⲡⲉ ⲛⲟϥϩⲱⲥ    | ἀϥϥⲛⲁⲛⲉ ἰ       | › ⲙⲟⲥ ἰⲛⲧⲉϥϷⲏ    |
| › ἀϥⲱ ἀⲡⲉⲛⲗⲁⲥ   | ἑⲛⲁⲛⲟϥϥ ἰⲛ̅    | ⲡⲣⲣⲟ ἰⲛⲓⲡⲁⲣ     | › Ϸⲁⲗ ⲧ̅ⲡⲁⲣⲟⲉ    |
| › ⲧⲉⲗⲏⲗ :~      | ⲙⲟⲟⲛⲉ Ϸⲏⲟϥ     | ϭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟ        | › ⲙⲟⲥ ἑτοϱᾶⲃⲃ    |
| Δϥⲱ ἀϥϭⲏϥ       | ἰⲛⲧⲉⲡⲓⲓⲛⲥ      | ⲡⲟⲥ ἰⲣ̅ⲏⲥⲣⲁⲓ    | › ⲟⲩⲱⲛⲟⲥⲧⲁ :~    |
| ⲧⲉϥϩⲏ ⲧⲏⲣ̅ⲉ ἑ   | ἰⲛⲉⲥⲟⲟϥ ἰⲗⲟ    | ἰⲛⲧⲉⲓⲛⲏⲉ :~     | Πⲛⲟⲥ ⲥⲛⲁϥ ἰⲛ̅    |
| ⲱⲟⲗ Ϸⲏⲣⲉⲛⲕⲉ     | ⲓⲓⲓⲟⲛ ἰⲛⲧⲉⲡⲉⲛ  | Θⲉⲱⲩⲡⲁⲛⲏⲥ       | › ⲧϥⲗⲗⲟⲥ ἰⲛⲏⲁⲣ   |
| Ϸⲏⲛⲙⲟⲥ ἰ        | ϭⲟⲉⲓⲥ :~       | › ⲡⲓⲉⲗⲁϭⲓⲥ      | › ⲙⲁⲣⲟⲛⲓ ⲉϥⲧⲁϭ   |
| ἰⲛⲧⲣⲉϥϩⲱⲡ       | Δϥϥⲕⲧⲟϥ Δⲉ ἰⲟⲓ | › ⲧⲟⲥⲥⲉⲧⲟⲗ      | › ϣⲏϥ ἑⲣⲁⲧⲟϥ Ϸⲏ  |
| Ϸⲏⲟⲧⲥ ⲉⲁϥϭⲣⲟ    | ⲡⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ      | › ⲙⲁ ⲉϥϥⲣⲁⲓ ἑⲣⲁ | › ⲟϥⲣⲡⲉ ⲛⲁⲣϭⲁⲓ   |
| ⲉⲡⲣ̅ⲓⲛⲏϥ Ϸⲓⲧⲏ   | ⲟⲩⲱⲩⲡⲁⲛⲏⲥ      | › ⲧϥ ἰⲛⲉⲛⲧⲁϥ    | › ⲟⲛⲥ ἑⲧⲉ ⲡⲉⲧⲟϥ  |
| ⲡⲟϥⲣⲟⲧ ἰⲛⲉ      | ἑⲧⲉϭⲱⲣⲁ ἰ      | › ⲡⲓⲥⲧⲉϥᲉ ⲛⲁϥ   | › ⲙⲟϥⲧⲉ ἑⲣⲟϥ ϭⲉ  |
| ϣⲁⲗⲛⲟⲥ :~       | ⲧⲓⲱⲛⲓⲣⲓⲁ :~    | › ἀϥⲱ ἀϥⲧⲁⲛ     | › ⲡⲓⲛⲁⲛⲧⲓⲥ ⲡ     |
| Ϸⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲡⲉⲧ   | Δϥϣⲉ ἑⲧⲉⲕⲕ     | › Ϸⲟϥⲧϥ ἑⲧⲉⲡⲓⲥ  | › ϣⲉϥϩⲱⲓⲛⲉ ἑⲧⲟϥ  |
| ⲥⲏⲣ̅ ϭⲱⲕ ἑβⲟⲗ   | ⲗⲏⲥⲓⲁ ἑⲁϥⲕⲟⲧ̅ⲥ | › ⲕⲟⲡⲏ ἰⲛⲧⲉ     | › ⲙⲟϥⲧⲉ ἑⲣⲟϥ ϭⲉ  |
| ϭⲉ ἁⲧⲉϥϩⲱⲛ      | Ϸⲏⲟϥϥⲟϥϭⲏ      | › ϭⲱⲣⲁ ἰⲛⲧⲉⲓ    | › Δⲓⲡⲟⲗⲗⲱⲛ :~    |
| ⲣⲟϥⲟⲩⲉⲓⲛ Ϸⲏ     | ἰⲛⲟϥⲛⲏⲧ̅       | › ⲱⲛⲓⲣⲓⲁ :~     | ⲉⲁϥϭⲓ ⲣⲱϭⲏⲉ      |
| ⲧⲁⲧⲣϥϣⲏ :~      | ⲗⲁⲛⲡⲣⲟⲥ :~     | ⲉⲓⲛⲉ ἰⲛⲧⲏⲓ ϭⲉ   | › ⲛⲟⲓⲛⲧⲉϭ        |
| Δϥⲱ ϭⲉ ⲧⲉϥϩⲱⲛ   | Δϥⲧⲁⲙⲟϥ Δⲉ     | › ⲡⲉⲣⲏⲧ ἰⲛⲧⲁ    | › ⲛⲓⲧⲏⲥ ἑⲡⲟⲣ     |
| ⲛⲁⲣⲟϥⲟⲩⲉⲓⲛ ἰ    | ⲟⲛ ἑⲧⲉ ϩⲱⲡⲏ    | › ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ      | › ϣⲟϥ ἰⲛⲥⲉⲧⲁⲣⲟⲟϥ |
| ⲟⲩ ἰⲛⲉⲣⲟⲟϥ :~   | ⲣⲉ ἰⲛⲧⲁⲥϩⲱ     | › ⲧⲁϥⲟϥ ἑϭⲏ     | › ἑⲣⲁⲧⲟϥ ἰⲛⲣⲓⲉ   |
| ⲉⲓⲧⲁ ἰⲛⲏⲥⲁ      | ⲡⲉ Ϸⲓⲧⲏⲡⲉⲓ     | › ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟ     | › ⲣⲁⲧⲓⲟⲛ ἰⲛⲓⲕⲁⲣ  |
| ⲛⲁⲓ ἀⲡⲁⲣϭⲏ      | ⲗⲏⲗ ἰⲛⲧⲡⲁⲣ     | › ⲗⲟⲥ ⲉϥϭⲱ ἰ    | › ⲓⲉⲗⲟⲥ ἰⲛⲡⲉϩ    |
| ἑⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ       | ⲟⲩⲛⲟⲥ ἑⲧⲟϥᾶ    | › ⲙⲟⲥⲥⲁⲉ        | › ⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ     |
| ⲧ̅ ἰⲛⲓϭⲱⲕ ἰ     | ⲁⲱ ⲟⲩⲱⲛⲟⲥ      | ⲉϩⲱⲡⲉ ⲟϥἰ       | › ἀϥⲣ̅ Ϸⲏⲛⲟⲥ ἰ   |
| ⲧⲉϭⲓⲣⲟⲗⲟⲛⲓⲁ     | ⲧⲁⲥⲙⲁⲗ         | › ⲧⲏⲧⲏⲡⲓⲥ       | › ⲓⲓϭⲁⲛⲏ ἰⲛ      |
| ἰⲛⲡⲉⲣⲉⲥϣϥ       | ⲗⲟⲛ Δⲉ Ϸⲓⲧⲏⲧ̅  | › ⲧⲓⲥ ἰⲛⲁϥ ⲧⲉⲧ̅ | › Ϸⲏⲉⲡⲓⲛⲟⲉⲓⲁ     |
| ⲧⲉⲣⲟⲥⲥⲉⲧⲉ ⲧⲉ    | ⲥⲟⲛ ἰⲛⲡⲉϭⲥ     | › ⲛⲁϭⲟⲟⲥ ἰⲛⲡⲉⲓ  | › ἰⲛⲡⲟϥⲥⲥⲏⲉ ἰ    |
|                 | ἰⲛⲡⲉϥϥⲣⲟⲥ      | › ⲧⲟⲟϥ ϭⲱ ⲡⲱ    |                  |

[*Borgia page 161, col. 1*] <quand il s'adressait à son peuple> nous étions comme ceux qui ont été consolés, Alors nos bouches étaient remplies de joie et nos lèvres de louanges et de jubilation (Ps 125, 1–2). Et ils passèrent la nuit entière dans d'autres hymnes de reconnaissance en combattant le sommeil par le chant des psaumes, en sorte que s'accomplissait ce qui a été écrit : «La nuit brillait dans ma plénitude» et «la nuit brillera comme le jour» (Ps 138, 11–12). Alors après cela l'archevêque accomplit l'ordination du prêtre [*col.2*] au rang d'évêque et l'envoya pour la deuxième fois en disant : «Sois un bon pasteur et pais avec équité les ouailles rationnelles du Seigneur !» Le bienheureux Théophane retourna dans le pays d'Ibérie. Il trouva qu'ils avaient bâti l'église avec zèle et éclat. Ils lui racontèrent en outre le miracle qui s'était produit par la prière de la sainte vierge Théognosta, mais avant tout par la force du Christ et de sa Croix. [*page 162, col. 1*] sainte. Il se réjouit d'une grande joie. Et aus-

sitôt il avertit l'empereur et l'archevêque par une lettre comme suit : «Théophane le minime ose écrire à celui qui lui a fait confiance et lui a donné le rang d'évêque dans le pays d'Ibérie. Apprends le vœu que notre Sauveur a transmis à ses apôtres quand il a dit : si vous avez la foi, vous direz à cette montagne : Éloigne-toi [col.2] de ce lieu ! et elle s'éloignera (Matth 17,20). Il en a gratifié sa servante la vierge sainte Théognosta. Deux grandes colonnes de marbre étaient fermement attachées à un vieux temple appelé le Mantis, l'oracle appelé Apollon. Les architectes avaient décidé de les détacher et de les ériger dans le sanctuaire au chancel de l'autel. Ils préparaient de grosses machines et n'arrivaient pas à trouver le moyen <de les déplacer>... [Fin des fragments coptes]

On ne saurait séparer cette Vie mutilée, mais complète dans ses parties restantes, du résumé complet, mais fortement condensé, de la même légende dans le synaxaire copte-arabe. Nous y mettons en italiques ce dont le copte nous a sauvé la version complète :

«*Théognosta vivait sous les règnes des grands empereurs Honorius et Arcadius. Des délégués du roi des Indes (sic) viennent à Constantinople, et au retour, prennent sur le chemin la vierge Théognosta, qui était occupée à lire un livre. Dans son pays d'exil, elle est placée dans le gynécée de la famille royale, comme prisonnière. Or, le fils du roi, malade, fut guéri par le signe de la croix. La réputation de la captive lui fit quitter son rang de simple domestique. Le roi, au cours d'une campagne, se trouva pris dans le brouillard. Mais ayant fait le signe de la Croix selon le rite de la sainte, le vent dispersa le brouillard et permit au roi de remporter la victoire sur ses ennemis. Aussi au retour demanda-t-il à la vierge la grâce du baptême. Celle-ci refusa de conférer elle-même le baptême. Une délégation fut envoyée à Honorius le priant d'envoyer un prêtre. Un ermite fut choisi, ordonné et envoyé. Il les baptisa tous et bâtit un monastère où vécut Théognosta et de nombreuses vierges. L'empereur se réjouit de la conversion du royaume et leur donna l'ermite comme évêque. Ils construisirent une église immense en empruntant les colonnes à un temple voisin. Par la prière de la Vierge, les colonnes furent transportées à l'église. Les gens du pays arrivèrent ainsi à la connaissance de Dieu.*»

Dans la partie manquante de la légende complète, on avait donc un récit détaillé d'un brouillard obscur dispersé à la prière du roi au moment d'engager une bataille qui s'avère victorieuse. Ce récit affleure dans l'épais brouillard et la croix de lumière, au tournant de la page 151 du récit copte. Mais l'événement qui y correspond est incontestablement le récit historique de la campagne de l'empereur Théodose I<sup>er</sup> face aux troupes d'Arbogaste et de l'anti-empereur Flavius Eugenius sur les bords du Frigidus dans le Frioul en 394. Le phénomène météorologique d'un vent violent et subit soulevant à cet endroit la poussière au point de créer un brouillard aveuglant est bien attesté dans la région<sup>9</sup>. Théodose, dont l'armée était en fort mauvaise position, pria

<sup>9</sup> O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, 5 (Stuttgart 1921<sup>4</sup>), p. 255–259.

le Seigneur, et aussitôt le vent sema la panique dans les rangs de l'armée d'Eugène, dont le souhait était de renouer avec le syncrétisme de Julien l'Apostat. La scène qui sauva Théodose ne fut pas moins spectaculaire et célèbre que la bataille du pont Milvius pour Constantin, et rien n'est plus naturel que d'y associer la croix de lumière, laquelle avait déjà subjugué les habitants de Jérusalem aux temps de Constance.

Nous avons déjà comparé ailleurs cet aspect de la légende copte avec le dossier géorgien et latin de sainte Nino, dans le rapport de Rufin qui raconte la conversion de l'Ibérie à partir de ce que lui raconta Bacour, général de Théodose qui participa à cette bataille. Nous voudrions maintenant mettre en valeur les correspondances qui existent entre cette bataille et la légende de saint Eustathe, qui est placée normalement sous le règne de Trajan, et ont suscité d'innombrables commentaires depuis la comparaison avec la littérature pseudo-clémentine des *Recognitiones* jusqu'à des parallèles bouddhiques.

### *Le « codex » copte Tischendorf et son parallèle grec dans la légende d'Eustathe*

Le codex Tischendorf III a été publié en 1906 par O. von Lemm. Il comporte les restes très fragmentaires des trois derniers feuillets d'un codex perdu. Le troisième feuillet est moins mutilé que les deux premiers, et la dernière colonne du verso n'est autre que le colophon du codex entier, écrit au monastère d'Apa Kosma au Faijūm en l'an 669 des martyrs de Dioclétien, soit en 952 après J.-C. Aussi mutilés qu'ils soient, ces fragments n'en contiennent pas moins deux noms propres : celui d'Eustathe dans la première colonne du recto du premier feuillet, et celui de Theognosta dans chaque colonne du recto du troisième et dernier feuillet. Les colonnes des fol. 1<sup>rb</sup> et 1<sup>va</sup> n'ont gardé respectivement que 16 et 30 lettres, et sont totalement inutilisables. De même le fol. 2<sup>rb</sup> n'a que 38 lettres pour 15 lignes, et son verso 2<sup>va</sup> est à peine plus fourni avec 47 caractères sauvés. Il reste donc deux ou trois ensembles un peu plus longs : 1<sup>ra</sup> avec treize lignes, 1<sup>vb</sup> et 2<sup>ra</sup> qui ne se rattachent pas directement l'un à l'autre car la dimension complète de la colonne fait défaut, et enfin 2<sup>vb</sup> et 3<sup>ra/b</sup> et <sup>va</sup>, 3<sup>vb</sup> étant entièrement consacré au colophon.

Ne disposant pas de reproduction des fragments, nous ne donnons ici en copte que le passage où le parallèle grec est saisissant.

Fol. 1<sup>ra</sup> : «...mon père **Eustathe** m'a envoyé pour te dire que tu viennes et que tu assumes la permanence auprès de nos corps. Si tu le veux, fais nous plaisir, et sinon je te demande...»

Fol. 1<sup>vb</sup> et 2<sup>ra</sup> : «Après que nos corps aient brûlé par le feu, accepte-nous en oblation qui te plaise, ô Seigneur ! Donne maintenant, ô Seigneur, la grâce à nos corps, afin que chacun qui nous commémorera sur terre trouve dans la foi le repos dans <ton règne> ... .. Écoute-nous et exauce notre prière. Et tous ceux qui feront une offrande en nos noms, que leur maison soit pleine de biens. Et que ceux qui prendront le livre de notre Martyre en charge et le copieront, qu'ils obtiennent ta bénédiction et qu'il ne manquent d'aucun bien !»

Fol. 2<sup>vb</sup>, 3<sup>ra/b</sup> et <sup>va</sup> : ...Lorsqu'ils les eurent fait sortir, ils les déposèrent par terre et trouvèrent qu'ils avaient accompli (le martyre). Une grande frayeur saisit chacun,

car le feu ne les avait pas touchés, et aucun cheveu de leur tête n'était brûlé, mais leur corps brillaient comme la neige. La foule cria alors ... La sainte **Theognosta** envoya ses serviteurs et ils portèrent les corps des saints et les enveloppèrent dans des tissus de soie et les déposèrent dans un cercueil. L'évêque baptisa la foule entière au nom du Père et du Fils et du saint-Esprit. Ils s'habillèrent avec de beaux vêtements et restèrent ensemble, grands et petits ... Et quand les saints eurent accompli (leur martyre) en ce jour-là, la sainte **Theognosta** fit un ... de l'âme. Une autre chrétienne, qui souffrait violemment des douleurs de l'enfantement, au moment d'entendre qu'on brûlait les saints, se leva et arriva en hâte et dit à ceux <qui portaient> le cercueil ... accomplirent les martyrs. Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit, le vivifiant et le consubstantiel, maintenant et dans les siècles des siècles.

Comme on peut le constater, il n'y a à première vue pas de raison particulière de rapprocher Eustathe dans le premier fragment du dossier de Placidus/Eustathe, de sa femme Theopistè et de ses deux enfants. Il n'y a pas davantage de raison de considérer que la Théognosta qui intervient ici ait quelque chose à voir avec Theognosta/Nino. La fin de ce texte constitue somme toute une fin banale d'une Passion, où l'on voit que des martyrs, fils d'un certain Eustathe, se confient à une Théognosta pour le sort de leurs reliques. Pourtant il suffit de juxtaposer le copte du fol.2<sup>vb</sup> avec la fin du martyre grec de saint Eustathe pour constater une coïncidence qui défie le hasard:

Fol 2<sup>vb</sup>

ντε

ΡΟΥΕΝΤΟΥ ΔΕ Ε  
ΒΟΛ ΔΥΚΑΔΥ Ζ[Ι]  
ΧΜΠΚΑΡ ΔΥ  
ΖΕ ΕΡΟΟΥ ΕΔΥ  
ΔΩΚ ΕΒΟΛ Δ[Υ]  
ΝΟΣ ΝΡΟΤΕ  
ΤΑΡΕ ΟΥΟΝ Ν[ΙΝ]  
ΔΕ ΜΠΕΚΩ[ΖΤ]  
ΔΩΡ ΕΡΟΟΥ ΟΥ  
ΔΕ ΜΠΕΠΩ  
ΝΤΕΓΑΠΕ ΡΩ  
ΚΖ· ΑΛΛΑ ΝΕ  
ΡΕΝΕΥΩ[ΝΑ]  
ΕΡΟΟΥΕΙΝ Ν[ΘΕ]  
ΝΟΥΧΙΟΝ :~  
ΠΜΗΝΦΕ ΔΕ Δ[Υ]  
ΩΩ ΕΒΟΛ ΔΕ  
ΠΕΠ[

Act.SS., Sept. Vol.6 (1757),  
p.135 B

(καὶ εὐρόντες ζῶα τὰ  
λείψανα τῶν Ἀγιῶν,  
ἐνόμισαν αὐτοὺς ζῆν),

**καὶ ἐξενέγκαντες ἀπέθεντο  
ἐν τῇ γῇ.  
Θαῦμα δὲ ἔσχεν πάντας**

**περιεστῶτας  
ὅτι οὔτε τριχὸς αὐτῶν  
κατεκυρίευσεν τὸ πῦρ,  
ἀλλ' ἦσαν τὰ σώματα αὐτῶν  
λάμποντα ὑπὲρ χίονα.**

...  
**Τὰ δὲ πλήθη ἀνέκραζον**

ἀληθῶς μέγας ἐστὶν ὁ Θεός.

(et ayant trouvé les reliques des saints  
vivantes, ils crurent qu'ils vivaient)

**Lorsqu'ils les eurent fait sortir,  
ils les déposèrent par terre et  
trouvèrent qu'ils avait accompli (le  
martyre). Une grande frayeur saisit  
chacun, car le feu ne les avait pas  
touchés, et aucun cheveu de leur  
tête n'était brûlé, mais leur corps  
brillaient comme la neige. La foule  
cria alors...**

Lorsqu'on considère la rareté des martyrs qui ne sont pas exécutés par l'épée, on conviendra qu'il est difficile de ne pas considérer que Théognosta, quelle qu'elle soit, n'ait pas été en rapport avec les enfants de Placidus et Tatiana, dont les noms sont changés respectivement en Eustathe et Theopistè, Agapios et Theopistos, martyrisés

sous Trajan à la fin de la Passion grecque la plus répandue<sup>10</sup>. En effet, la métaphore grecque<sup>11</sup> a supprimé la mention de la neige, image caractéristique pour qualifier les cendres vives.

L'histoire de saint Eustathe est à première vue tout à fait invraisemblable. H. Delehaye en a caractérisé les traits majeurs dès 1919 : «Ce qui frappe à la lecture de cette Passion, c'est l'impossibilité d'y découvrir la moindre attache avec la réalité»<sup>12</sup>. Si l'on prend cette expression comme si la réalité ne recouvrait que des événements susceptibles d'être absorbés par une caméra, on pourrait y souscrire. Si cependant on se réfère au type de propagande et à l'emblématique du pouvoir chrétien du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, la réalité historique offre plus d'une assise au récit. Au moment de rédiger son étude, H. Delehaye entendait principalement répondre à quelques travaux parus peu de temps auparavant, où l'origine de l'apparition du Christ entre les cornes d'un cerf était considérée comme une influence lointaine de récits bouddhiques, en particulier dans le douzième chapitre des Jātaka. Le thème du cerf n'a pas émigré vers l'Occident, observe justement H. Delehaye, car le contexte complet de la légende donne un sens différent à l'apparition. Ayant cité les versions orientales en deux lignes, le P. Delehaye poursuivait : «Ce serait un travail bien fastidieux et peu rémunérateur de relever les variantes qui caractérisent chacune des formes de la légende.»<sup>13</sup> Nous pensons au contraire que les variantes des versions orientales sont l'indice exact des fonctions du récit au sein de l'histoire.

Après la vision, la conversion et le baptême d'Eustathe, homme de bien et haut dignitaire de l'armée d'empire, le Christ lui annonce des épreuves dignes de celles de Job. Aussitôt une maladie lui enlève son écurie et ses serviteurs. Le général doit s'enfuir, sa femme lui est prise par un capitaine de navire, et ses deux enfants disparaissent au moment où Eustathe avait tenté de leur faire passer un fleuve trop large pour qu'il puisse les porter tous les deux à la fois. Lorsqu'il se trouve au milieu du fleuve après avoir placé un des enfants sur l'autre rive, alors qu'il nage pour porter le second enfant de l'autre côté, un lion enlève le premier enfant et un loup le second, si bien qu'Eustathe demeure seul à chercher en vain sa famille détruite. Vient alors le récit des retrouvailles. Chacun des frères est sauvé, l'un par des bergers et l'autre par des agriculteurs. Après quinze ans, lors d'une menace militaire, l'empereur fait rechercher Placidus pour lui rendre son pouvoir militaire. Sans le savoir, le général remis en place enrôle ses deux fils à des postes importants. Puis sa femme vient à voir passer son régiment à l'endroit où elle est demeurée prisonnière. Elle surprend

<sup>10</sup> Cf. F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957, n°641, le texte est édité dans les *Acta Sanctorum* de Septembre, t.VI (1757), p.123–135 et repris dans la *Patrologia Graeca* au t. 105, 376–417.

<sup>11</sup> *Ibid.*, BHG 642, publié par G. Van Hooft dans *Analecta Bollandiana*, 3(1884), p. 66–112.

<sup>12</sup> H. Delehaye, La légende de saint Eustache, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique* (1919), p. 175–210 repris dans : *idem*, *Mélanges d'Hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, p. 212–239. Ici p. 217.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 224.



ses enfants au moment où ils se reconnaissent comme frères, se laisse reconnaître de Placidus-Eustathe, et toute la famille se retrouve réunie face au martyr qui les attend. Hadrien, plus païen que son prédécesseur, veut fêter les retrouvailles au temple d'Apollon. La famille est livrée aux bêtes féroces puis au feu, et leurs restes qui paraissent encore vivants sont recueillis par de pieuses personnes, bien anonymes dans le texte grec : c'est ici que s'insère, seulement en copte, l'intervention de Theognosta parmi ces pieuses personnes.

K. Kekelidze a signalé la version géorgienne de la Passion grecque dans le ms. 17 de la Laure des Ibères au Mont-Athos<sup>14</sup>. Il s'agit de la version d'Euthyme l'Hagiorite qui comporte le prologue du Martyre grec BHG 641 ; nous l'avons copiée d'après les photos conservées à l'Institut des Manuscrits à Tbilissi, et constaté qu'elle correspond très exactement au texte grec édité dans les *Acta Sanctorum*, et incluant le prologue. Sans le prologue, la Métaphrase possède également une traduction géorgienne que Kekelidze n'a pas rangée parmi ses Kimeni, et qu'il signale à partir de 6 manuscrits : Gelathi 4, 225–248, Tbilissi S 384, 159–192, Jérusalem 18, 96–119, Jérusalem 36, 51–60, et en raccourci Tbilissi A 382, 145–146 et A 518, 434–435. Ce texte a été édité dans le *Ménologe métaphrastique géorgien*, sur la base du ms. de Gelathi, mais en utilisant plusieurs autres témoins<sup>15</sup>. Kekelidze signale en outre une autre traduction par Théophile dans le ms. Athonite n°20<sup>16</sup>. Nous avons pu en lire les photos à Tbilissi, et avons constaté que cette traduction de Théophile, si différente de celle d'Euthyme, représente exactement la métaphrase grecque et ne comporte donc pas davantage en fin de récit l'intervention d'une personne particulière pour recueillir les reliques des deux fils d'Eustathe. La légende classique grecque, qui est loin d'avoir été publiée sur tous ses témoins, possède en outre une traduction copte sahidique<sup>17</sup> et une autre syriaque<sup>18</sup>. Ces versions contiennent des variantes importantes par rapport à la Passion grecque BHG 641, et il ne fait pas de doute que certaines d'entre elles sont plus originales. Le récit syriaque en particulier, nuance bien des épisodes plus frustes dans le texte grec qui nous reste. Mais aucune de ces versions ne fait intervenir Theognosta au moment de la sépulture des martyrs. Nous signalerons dans les notes quelques unes des variantes copte ou syriaque, car elles laissent entrevoir une infrastructure plus complexe du récit. Les traduire toutes deux ici excéderait la place disponible. Tel se présente l'éventail des originaux grecs et de leurs traductions.

Cependant, face à la série géorgienne parallèle au grec, il existe un autre texte géorgien qui a disparu en grec, mais est demeuré en géorgien, en arménien, et en arabe. Il n'a été publié jusqu'ici qu'en arménien à partir du ms. Džarentir n°2 de

<sup>14</sup> K. Kekelidze, უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში, dans ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, t.5 (Tbilissi 1958), p.125, n° 72.

<sup>15</sup> N. Goguadze, ძველი მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრის საკითხავები, Tbilissi 1986, p. 364–387.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n°108. Ms. Athos 20, fol.90r à 105r (manque dans le catalogue de R.P. Blake).

<sup>17</sup> E.A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 102–127.

<sup>18</sup> P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t.3 (Paris 1892), p. 215–253.

Venise, ancien 1014, des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, pièce 78<sup>19</sup>. A son propos le P. Delehayé écrivait : «Telle de ces versions – l'arménienne par exemple – a conservé certains traits qui semblent mieux rendre que toutes les autres le texte primitif»<sup>20</sup>. Ce texte est certainement postérieur à la légende originale, mais il n'en jette pas moins une vive lumière sur la nature de ce genre de document, dont la fonction de propagande religieuse constitue typiquement un produit des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. La version géorgienne de ce texte a été signalée par K. Kekelidze à partir de deux manuscrits, Athos 53 dans la numérotation de Tsagareli et Sinai 25<sup>21</sup>. Le premier manuscrit a été décrit ensuite par R. P. Blake sous le n° 28 et le second par G. Garitte<sup>22</sup>. Le premier manuscrit est le seul texte complet ancien. Le ms. 28 a été écrit par Aquila Mtbevari en 1003 à Šauri. Mais la pellicule comporte régulièrement quelques menues lacunes illisibles, le plus souvent à cause de l'usure du parchemin. Nous les avons d'abord comblées à l'aide du ms. sinaïtique, et ensuite par une copie récente du XVIII<sup>e</sup> siècle, le ms. Tbilissi H-1749, fol. 15 à 28. En effet, le ms. sinaïtique 25 est mutilé, et la Passion de saint Eustathe en est la dernière pièce conservée. Elle s'interrompt au début du chapitre 8, selon la numérotation des 19 paragraphes de l'édition arménienne.

Les mss arméniens que nous avons employés pour la légende disparue en grec se sont avérés extrêmement utiles pour éliminer le bourgeonnement de variantes sur la traduction originale arménienne. Avec seulement quatre copies, le texte fourmille de modifications. Plus d'une fois, le géorgien, généralement plus complet et sûrement plus ancien, aide à comprendre l'arménien. Les quatre copies sont nécessaires pour arriver à un texte aussi complet que la traduction géorgienne. Les deux versions caucasiennes proviennent d'un modèle grec complètement perdu. Cette rédaction ne doit donc pas figurer comme pièce supplémentaire à la collection des textes arméno-géorgiens qu'Iliā Abuladze avait recueilli au début de sa carrière scientifique, où la traduction à partir de l'arménien ne fait pas de doute<sup>23</sup>. Enfin le manuscrit arabe sinaïtique 441, dont l'écriture est du Xe siècle, offre aux fol. 179r-194v, une variante aux témoins caucasiens et montre par là même l'ancienneté de cette branche, aberrante par rapport au texte grec classique des *Acta Sanctorum*.

<sup>19</sup> B. Sarghisseean, *Grand Catalogue des manuscrits arméniens*, t. 2 (Venise 1924), col. 51, imprimé dans Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, t. 1 (Venise 1874), p. 422–434.

<sup>20</sup> La légende de saint Eustache (cf. note 12), p. 239.

<sup>21</sup> K. Kekelidze, *op. cit.*, p. 125, n° 71.

<sup>22</sup> R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la laurie d'Iviron au Mont-Athos*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 29 (1933–1934), p. 145. G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai*, Louvain 1956, p. 60–65, nommément p. 65, qui signale la correspondance avec l'arménien édité BHO 299.

<sup>23</sup> I. Abuladze, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX–X სს–ში, Tbilissi 1944.

*La légende d'Eustathe perdue en grec.*

Les manuscrits en présence sont en géorgien :

A : Ms. Athos 28, <sup>1003</sup> fol.65<sup>r</sup> -78<sup>r</sup>. Le sigle n'est pas utilisé.

S : Ms. Sinai 25, X<sup>e</sup> siècle, fol.206<sup>r</sup>-213<sup>v</sup> mutilé au chapitre 8.

T : H-1749, XVIII<sup>e</sup> siècle, fol.15-28. Il sert à lire quelques mots illisibles dans le microfilm de A.

En arménien :

V : Édition du ms. de Venise 1014, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, fol.308-312<sup>24</sup>.

S : Paris arm. 178, XII<sup>e</sup> siècle, fol.105<sup>r</sup>-109<sup>v</sup>, copié à Sébaste<sup>25</sup>.

Y : Yerevan Matenadaran 1522, XII<sup>e</sup> siècle, fol.235<sup>v</sup>-240<sup>v</sup>, copié à Yovhanavank<sup>26</sup>.

N : Yerevan Matenadaran 993<sup>1456</sup>, fol.637<sup>va</sup>-638<sup>va</sup>, abrégé, écrit à Noravank<sup>27</sup>.

Nous mettons en regard les deux versions, en indiquant en note les principales divergences internes, et en les harmonisant au mieux entre elles. Nous avons renoncé à tenir compte de variantes non significatives, comme l'interversion de mots, l'adjonction de particules démonstratives, les variantes orthographiques. A lui seul le nom d'Eustathe possède d'innombrables variantes qui chargeraient inutilement l'apparat, dont le but est d'illustrer la distance par rapport au modèle grec perdu, et par le fait même de jauger la quantité de manuscrits intermédiaires perdus. S écrit presque toujours Stathios, le Ev- initial ayant été pris une fois pour toutes pour la conjonction «et». Ces accidents superficiels n'aident guère à remonter au texte original. Il en va de même pour tant de terminaisons déictiques s-, d-, n-, typiquement arméniennes. Nous ne nous faisons pas d'illusion sur le caractère arbitraire de notre choix de variantes. Une enquête plus poussée des variantes pourrait se comparer aux travaux sur l'itacisme dans les manuscrits grecs. Là l'usage a depuis longtemps laissé aux éditeurs le soin de corriger tacitement les manuscrits en présence. Pour des variantes de caractère plus important, il nous a également paru déraisonnable de les mentionner toutes, car l'apparat aurait atteint des proportions qui auraient nui au but poursuivi : l'accès à l'histoire d'un texte attesté par des témoins bien différents.

Le titre de la pièce est identique dans A et S :

სეკდენბერსა კ – სიმჴნე და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათისა, შვილთა და ცოლისა მისისაჲ და მერმე შემდგომად წამებაჲ.

<sup>24</sup> Cf. note 13.

<sup>25</sup> R.H. Kévorkian, A. Ter-Stépanian, B. Outtier et G. Ter-Vardanian, *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de France, Catalogue*, Paris 1998, col. 521, n°20.

<sup>26</sup> Ō.Eganyan, A.Zeytunyan, *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, t. I, Erevan 1965, col. 573–574.

<sup>27</sup> M. van Esbroeck, U. Zanetti, Le manuscrit Érėvan 993. Inventaire des pièces, *Revue des Études arméniennes*, t.12 (1977), p.159.

*Mois de septembre 20. Courage et patience de saint Eustathe, des enfants et de sa femme et ensuite après Martyre.*

Ce titre, dont G. Garitte remarquait l'incohérence, répond parfaitement au thème. Le martyre n'est quasi pas nécessaire à la légende. Il sert simplement à confirmer les vertus antérieures, dont la dimension exceptionnelle est le thème principal du récit.

En arménien, le titre est également relativement stable :

Վկայաբանութիւն սրբոյն Եւստաթէի եւ կնոջ եւ (add. երկու N) որդւոց նոցին (իւրոց Y; նոքա SN).

*Martyre de saint Eustathe et de sa femme et de leurs (deux N) enfants (de ses [deux]enfants SN).*

Le titre arabe est sensiblement parallèle :

هذه قصة الشهيد القديس ماري اسطاث ومارته وابنيه المباركين

*Ceci est l'histoire du martyre saint Mar Eustathe, de sa femme et de ses deux fils bénis.*

Aussi petites que soient ces variantes, elles illustrent ici ce dont nous n'entendons pas surcharger les 19 chapitres qui suivent, pour lesquels nous empruntons la division d'après les alinéas de l'édition arménienne. Sous les pages de la traduction du géorgien, nous attacherons les remarques que suggèrent la confrontation de tous les témoins des deux langues, après quoi nous réserverons à l'arabe une édition et une traduction propre avec des notes touchant le rapport aux versions caucasiennes. Ce qui relie avant tout les trois textes, c'est le nom tout à fait insolite de l'empereur : Marcien. Par là avant tout, cette légende paraît se différencier de la légende grecque.

Dans l'apparat géorgien, nous insérons sans mention de sigle les variantes du ms. sinaïtique. Les mots illisibles récupérés sont mis entre crochets. Là où le ms. sinaïtique possède une bonne leçon, nous indiquons en note que A, le ms. de l'Athos qui nous sert de base, l'omet. Le lecteur qui aura le courage de prendre ces variantes en considération verra immédiatement que le nombre de témoins diminue au fur et à mesure que le texte se déroule. La raison en est que quelques témoins s'appauvrissent au cours du récit. En géorgien, le ms. sinaïtique 25 disparaît dès le chapitre 8. Le ms. athonite reste alors le seul témoin. En arménien, N comporte dès le début des raccourcissements. Les chapitres 9 à 17 sont résumés en deux lignes au fol.639<sup>ra</sup> : Բսկ նոքա ի վերայ անցիցն ամենայն իբրեւ զերանելին Յովբ արհնութեամբ փառս տալին Աստուծոյ : *or ceux-ci pour tous ces événements rendaient gloire à Dieu en le bénissant comme le bienheureux Job*. C'est dire que du dépouillement intégral de ses biens et de sa famille, Eustathe passe directement au martyre, choix quelque peu paradoxal puisque le lecteur se demandera d'où l'empereur persécuteur a su où étaient la femme et les enfants d'Eustathe. Bien que sautant plus d'une phrase, N concorde souvent avec S et Y contre l'édition, qui plus d'une fois comporte des leçons qui ne sont peut-être pas dans le manuscrit. Le manuscrit de Paris S est le seul

à contenir le texte sans accidents, et dans une rédaction généralement meilleure que l'édition. L'accord de S et Y est déterminant pour modifier l'édition. Y au fol.240<sup>ra</sup> présente brusquement une rédaction et un copiste différents, tout en utilisant pratiquement les mêmes mots pour le même récit. Nous avons dès lors omis de noter cet afflux de variantes inutiles, qui illustrent surtout l'abondance de la transmission manuscrite et la liberté des copistes devant des textes non encore canoniques. L'insertion des variantes de Y de la fin du chap.17 à la fin du chap. 18 s'avère inopérante pour le but poursuivi.

Par son incipit sous l'empereur Marcien la version arabe est incontestablement un avatar du même texte. Il a cependant conformé le martyre final à des schèmes plus usuels de l'hagiographie. Nous avons fait figurer sous le chapitre 19 l'intervention des croyants auprès de bourreaux des martyrs pour recueillir les cendres ainsi que pour la construction d'une église sous l'empereur suivant, à nouveau chrétien. Les versions arméniennes sous le chapitre 19 ne donnent que la date du martyre selon le calendrier latin, le sept ou le huit des kalendes d'octobre.

Face aux deux textes géorgien et arménien, nous donnons la traduction du texte géorgien. Il suffit de considérer la traduction arménienne des noms propres de Théopiste pour constater que le géorgien n'est pas traduit de l'arménien. Chacune des traductions a eu un modèle grec aujourd'hui perdu. Le géorgien étant généralement plus complet, il convenait de commencer par le traduire. Nous mettons en note les principales variantes de l'arménien, en les commentant assez pour permettre une reprise dans la synthèse finale des deux dossiers de Nino et d'Eustathe.

*<Les versions arménienne et géorgienne>*

1. Յամին երկրորդի Մարկիանոս կայսեր<sup>1</sup>, եղև նորա զօրաւար մի<sup>2</sup> նշանաւոր յոյժ, կորովի առ պատերազմունս, և փորձ առաւել ևս յորս եղջերուաց և այծեմաց և մանրագունից չորքոտանեաց, և անուն նորա Եւստաթէոս, և անուն կնոջ նորա Մարիանէ: Եւ էին նոցա երկու որդիք, առաջինն ամաց վեցից և երկրորդն չորից. և այրն ցանկալի էր ամենեցուն, և էր բառացի յոյժ ամենայն պաճարանօք, հօտիւք և ծառաիւք վերամբարձեալ քան զթին, ձիօք և ուղտուք<sup>3</sup>. քանզի ի սեղան նորա երեք հարիւր սկտեղք արծաթիք գային ի սպասաւորութիւն նմա: Եւ ինքն էր հեթանոս պաշտամամբ, ձեռնկալու ամենայն քաղցելոց և վիրաւորելոց, քանզի գմբերկսն հանդերձիւ զգեցուցանէր, զքաղցեալս կերակրէր, զդաստապարտեալսն յատեանս տանջողագինս բազումանգամ առնոյր յընտանութիւն իւր<sup>4</sup>, և զծառայս քառասուն ամաց ի վերայ անցելոյ՝ յազատութիւն առաքէր հանդերձ պարգեւօք, և ամենայն կարօտելոց տեսուչ լինէր<sup>5</sup>: Չսա աստուածային այցելութիւնն ոչ կամեցաւ ընդ լծով ծառայութեան արկանել ի կեանս յայսմիկ, այլ պատահել ազատութեան ամենասուրբ մկրտութեանն որ ի Քրիստոսի, մաքուր զհոգին կացուցանել տուաւդին<sup>6</sup>:

2. Իսկ ի միում աւուրց ելանել Եւստաթիոսի ի լեառնն գիտէր զամենայն<sup>7</sup> հովիտսն, եթէ զկենդանեաց որս գտցէ: Իսկ նոյն ինքն հոգին ճշմատութեան<sup>8</sup> Յիսուս Քրիստոս Որդին Աստուծոյ<sup>9</sup> զկերպարանս ծառայի առեալ<sup>10</sup> և մարդ զինքն եցոյց, զաստուածութիւնն ծածկեալ ի մարմնի արբոյկուսին<sup>11</sup>: Եւ այսպէս և այժմ Տէր Յիսուս Քրիստոս եղջիրու զինքն եցոյց ց'Եւստաթիա<sup>12</sup>, որոյ եղջերքն մինչև յամպսն էին, և ի մէջ եղջերացն երևեալ արինակ խաչին լուսով կազմեալ. և յերևելն Եւստաթիա փախչէր յեզր հովտին, անցեալ ընդ անտառն և վազէր, ի բարձր պարանոց<sup>13</sup> վայր ի վերայ ելեալ: Եւ տեսեալ Եւստաթիա զկենդանին առաւել գեղեցիկ և բազմազան յոյժ, մանաւանդ վասն տեսեան եղջերացն, իբրև նահատակութիւն կամեցեալ<sup>14</sup> ցուցանել պայծառագոյն սինկլիտոսին, մրմրոեալ<sup>15</sup> հետևէր ընդ մէջն հատանել զվարսաւոր անտառն, որպէս թէ յառաւել ընթացիցն անյայտ լինել Եւստաթէոս երևեալ գլխաւորացն որսորդացն և զարականացն: Այլ և Հոգին ճշմարտութեան զհետ երթալով յայլոցն ի բաց տարաւ. որպէս զի<sup>16</sup> առանձինն գիտել Եւստաթիա զառաջիկայն: Եւ յորժամ հեռացաւ ի ծառայիցն յանգիտելի տեղի, և ի բազում ժամուց<sup>17</sup> թաքչէր ցուցանելով զինքն կենդանի: Իսկ<sup>18</sup> ի մերձենալ առնն կամէր հարկանել զանակուշտ եղջիրուին. և յանկարծաւրէն երևեալ հեռագոյն կենդանին<sup>19</sup> յանդընդէլ<sup>20</sup> վայրի: Եւ յայնժամ ձայնէր առ Եւստաթիոս ասելով<sup>21</sup>. Ո՛վ Եւստաթիա զ ի հալածես զիս<sup>22</sup>, զի վասն քո եկի և ի քէն հալածիմ. քանզի և Սաւղոս երբեմն որպէս և դու զիս հալածէր այլ ես հալածեալ ի ծոցս իմ ըմբռնեցի զհալածաւղն. այնպէս և դու այժմ, ով Եւստաթիա:

<sup>1</sup> Ադրիանոս Տ'Դոմենտիանոս Y | <sup>2</sup> նորա ...-: զօրաւար ոմա SNY | <sup>3</sup> կորովի ...-: և բազմապայծառ ոսկով և արծաթով մաքրով SY | <sup>4</sup> om. SNY | <sup>5</sup> էր և նախախնամութիւնն առնէր V; add. հայրաբար N | <sup>6</sup> մաքուր ...-: om. V | <sup>7</sup> om. V | <sup>8</sup> հ. ձ.: om. V | <sup>9</sup> add. որ SN | <sup>10</sup> էառ VN | <sup>11</sup> u. կ.: om. V | <sup>12</sup> զինքն ...-: om. V | <sup>13</sup> պարաճաց V | <sup>14</sup> կամեցաւ V | <sup>15</sup> մտեալ V | <sup>16</sup> om. V | <sup>17</sup> ժամս SYV | <sup>18</sup> om. SYV | <sup>19</sup> յեղջերին N | <sup>20</sup> հանդէպ S | <sup>21</sup> եւ ասէ N | <sup>22</sup> հ. զիս V om. S

1. მესამე წელსა მარკიანე მეფისა იყო სპადპეტი ერთი მკნე ფრიად, რომელი მძლე<sup>1</sup> იყო მარადის ყოველთა მბრძოლთა ზედა, გამოცდილი ფრიად და მონადირე ირემთა და ქურციკთა და ყოველთა ოთხფერკთა წულით წულითა<sup>2</sup>. ამას სახელი ერქუა ევსტრათე და ცოლსა მისსა – ტატიანე<sup>3</sup>, და ესხნეს მათ ორნი ძენი, პირველ იგი იყო ექუსის წლის და მეორე იგი – ოთხი წლის, სასურველი ყოველთაჲვე ევსტრათი ფრიად უღლეულითა<sup>4</sup>, და ცხოვრითა მდიდარ და მსახურითა მიუწდომიცა<sup>5</sup> რიცხვთა ცხენებისა და აქლემებისაჲთა, ოქროსა და ვეცხლისაჲთა. სახლსა შინა მისსა ამსახურებდა სამასი ლანკუნად ვეცხლისაჲ. /65<sup>6</sup>/ ესე წარმართი იყო შჯულსა ზედა და შემწედ ყოველთა ჭირვეულთაჲ. შიშუელთა შეჰმოსდა სამოსლითა და მშიერთაგან აძლებდა პურითა და ჭირვეულნი რომელნი არიედ საჰყრობილესა შინა მრავალგზის მიჰსცის ფასი, და გამოიყვანნის იგინი და<sup>6</sup> მონანი და მკვეპლნი ორმოცისა წლისანი თავისუფალ ყვენს<sup>7</sup> დიდითა ფასითა. ყოველთა გლახაკთა შემწე იქმნებოდა. ამისი არა ინება ღმერთმან უღელსა ქუეშე კერპთმსახურებისასა სლვად ცხოვრებასა ამას, არამედ რადთა მიემთხვოს თავისუფლებასა ქრისტე იესუს მიერ და წმიდანი სულნი წარუდგინნეს რომელმანცა მოჰსცა მადლი იგი.

2. დღესა ერთსა აღვიდა ევსტრათე მთად და ჰხედვიდა ყოველთა ჯევთა და ღელეთა რადთა პოვოს მუნ მკეცთაგანი, ხოლო სული იგი ჭეშმარიტებისაჲ იესუ ქრისტე ძე ღმრთისაჲ რომელი<sup>8</sup> ღმერთი არს, ხატი მონებისაჲ შთაიგუა და კაცთა შორის იქცეოდა<sup>9</sup>, და ღმრთეებაჲ დაიფარა ჯორცითა წმიდისაგან<sup>10</sup> ქალწულისა. ეგრეცა აწ უფალი ჩუენი<sup>11</sup> იესოჲ ქრისტე ირემად თავი თჳსი გამოუცხადა ევსტათის რომლისა რქანი მისნი იყვნეს ვიდრე ღრუბლადმდე. /66<sup>12</sup>/ და შორის რქათა მათ ჰხედვიდა სახესა ჯუარისასა ნათლითა შემკულსა. ეჩუენა ევსტათის და წიაღივლტოდა<sup>12</sup> ჯევსა და განვლო მალნარი და განისწრაფდა ადგილსა<sup>13</sup> წყლტუსა. ვითარცა იხილა ევსტათი მკეცი იგი<sup>14</sup> შუენიერი და ქმნულ კეთილი ფრიად და უფროს<sup>15</sup> შუენიერებითა რქათაჲთა, დაშურებოდა ფრიად რადთა უჩუენოს თანამოსაყდრეთა მათ საკვრველი ხილვად. ჰსწრაფით შეუდგა და განჰვლიდა მალნართა მათ<sup>16</sup> სრბით მით დიდითა, რადთა არა გამოეცხადოს ევსტათის შორის მონადირეთა მათ, არამედ სული იგი ჭეშმარიტებისაჲ შეეწეოდა მას და შოვრად გამოიყვანა იგი მათგან რადთა თჳსსაგან გამოეცხადოს ევსტათის რად იგი წინა უც. და ვითარ განეშოვრა მონათაგან ადგილსა მას შორსა ფრიად ჰგონებდა ვითარ მუნ იხილოს მკეცი იგი რომელ გამოუჩნდა<sup>17</sup>. და ვითარ მიეახლა იგი<sup>18</sup> უნდა რადთამცა ესროდა ირემსა მას მყის სიმძრაფითა მით იპოვა იგი ღელესა<sup>19</sup> მას წიაღუვალსა და ჯმა იყო<sup>20</sup> ჯმითა დიდითა<sup>21</sup> ევსტრათის მომართ და ჰრქუა: ზ ევსტათიო რად მდევნი მე, შენთჳს მოსრულ ვარ /66<sup>22</sup>/ და შენგან ვიდევნები რადმეთუ სავლე ვითარცა-ეგე შენ ეგრე მდევნიდა არამედ რომელსა მე მდევნიდა წიაღთა შთავისუფლად მდევარი იგი ეგრეთცა შენი მნებაჲს მოყვანებაჲ ევსტათის.

<sup>1</sup> შემძლეულ | <sup>2</sup> წ. წ. მცირედთა და დიდითა | <sup>3</sup> და ...-: om. | <sup>4</sup> მროწეულითა | <sup>5</sup> მდიდარ ...-: om. | <sup>6</sup> ი. დ.: om. | <sup>7</sup> თ. ყ.: თავისუფლად წარავლინნის | <sup>8</sup> add. სრული | <sup>9</sup> გამოჩნდა | <sup>10</sup> წმიდითა | <sup>11</sup> უ. ჩ.: უფალმან ჩუენმან | <sup>12</sup> add. მიერ | <sup>13</sup> add. ერთსა | <sup>14</sup> ი.: რომელი იყო იგი | <sup>15</sup> უფროსდა | <sup>16</sup> მ. მ.: მალნარსა მას | <sup>17</sup> რ. გ.: om. | <sup>18</sup> ევსტათი | <sup>19</sup> ჯევსა | <sup>20</sup> ყო

3. Եւստաթիա յերկիւղի եղեալ անկաւ յերկիր: Իսկ փոքր մի ժամու անցելոյ<sup>23</sup> յինքն եկեալ ի վեր ակնեաց<sup>24</sup> տեսանելով թէ ով է որ խոսերն<sup>25</sup>: Եւ ահա յեղջերաց եղջերուն ձայն լսելի եղեւ նմա. և էր երբեմն զի տեսանէր Եւստաթեոս զեղջերսն պտղովք լի, և ի մէջ եղջերացն խաչ<sup>26</sup> ճառագայթաձև լուսաճաճանչ<sup>27</sup> խաչ<sup>28</sup> մարգարտով. և ասէ Եւստաթեոս. զինչ է ձայնս զոր լսեմ, յայտնեա ինձ զքեզ որ խօսիսդ առ<sup>29</sup> իս: Յայնժամ զտպաւորութիւն<sup>30</sup> խաչին ի դէմս մարդոյ տեսանէր, և նոյնինքն<sup>31</sup> բարբառէին ասելով.

Ի միտ առ, Եւստաթիէ, քանզի ես եմ՝ յորժամ զաշխարհս յաղագս<sup>32</sup> մարդոյ իմացեալ լինէր ստեղծանել. յորժամ ջուրք ի ջուրց մեկնէր, և զպղպղջակ հաստատութեանդ մաժան պնդեալ<sup>33</sup>. յորժամ ջուրն ովկիանոսի վարսաւոր աւղով զաւրանայր, արեգակնաւորեամբ և լուսնաւորութեամբ, զիշեր<sup>34</sup> արջնաբոյրոյ լուսնաւորական զիշերոյ: յորժամ ջուր պիսիդոնացեալ սանձս ընդունէր. յորժամ ամենայն թռչուն աւդային կազմեցաւ, և ամենայն ազգք չորքոտանեաց և սողնաց, դուդակաց և ամենայն ջրայնոց կառավարեալ ընդ անձանապարհն<sup>35</sup> հետաձգէր<sup>36</sup>. յորժամ Ադամ ի չորից տարից<sup>37</sup> շինեալ առ հանդերձեալ գլուխ քարոգութեանն. յորժամ և կինն արտաքս եկեալ յառնէն յարութիւն կարդացաւ, յաղագս հանդերձեալ գալստեան որդեղորութեան. վասն զի Եւս<sup>38</sup> ածուեա թարգմանի ըստ ընդարձակութեան լեզուին Գամրաց:

Ես եմ Աստուած, որ մարմնացեալ մարդ եղէ<sup>39</sup>: Յորժամ Նոյ զտապանն կազմէր պնդմամբ փայտի ի<sup>40</sup> հաշտութիւն աշխարհի, որ ցուցանէր զհանդերձեալ<sup>41</sup> փայտին վերացումն<sup>42</sup>. յորժամ Աբրահամ զորդին<sup>43</sup> մատոյց Աստուծոյ և գառն՝ փոխանակ տուաւ որ<sup>44</sup> էի<sup>45</sup> ես. յորժամ զեղեցկութիւն դիմաց կենդանագրեցաւ՝ անհաստատ ստացուած, յորժամ պարգեւ մարդկան գրացի դժոխոց առաջնորդ մահու<sup>46</sup>. յորժամ սուտն հեթանոսաց կռապաշտութիւն. յորժամ ճշմարտութիւն հաւատացելոց: Այսոցիկ ամենեցուն ճարտարապետ ես եմ, իմացիր, ով Եւստաթէ<sup>47</sup>: Լուր և երկրորդ բանին, վասն զի ի վերայ մարդկան ի<sup>48</sup> բնութեանն իւրում տուեալ է ազդուեա չար ի ծփանս վարուցս այսոցիկ, և ի վերայ քո կարգեալ<sup>49</sup> է և ոչ անցցէ<sup>50</sup>: Ահաւասիկ բարձրացար յիրս<sup>51</sup> ստացուածոց և մեծութեան, և պարտ է քեզ խոնարհել յառաւել մեծութենէդ որպէս թէ կացեալ<sup>52</sup> յերկրի զկեանս քո, և դարձեալ<sup>53</sup> բարձրանալ քեզ հոգւով. և որ<sup>54</sup> խաւսիսդ ընդ քեզ կատարել<sup>55</sup>: Այլ վասն զի բարի<sup>56</sup> քաղաքավարութեամբ կազմեցան վարք<sup>57</sup> քո, ասա ինձ<sup>58</sup>, թէ ա յժմ կամիս խոնարհել, թէ յետ այսորիկ, քանզի պարտ է լինել ամենայն գրելոցս ի վերայ քո:

<sup>23</sup> ժամուց անցելոց NY | <sup>24</sup> ի ...-: Եւ ի վեր նայեցեալ N, ի վեր ակնարկեաց Y, վերականգնեաց V | <sup>25</sup> խոսին V | <sup>26</sup> om. NYV | <sup>27</sup> ճաճանչ V | <sup>28</sup> om. SYN | <sup>29</sup> ընդ V | <sup>30</sup> տպաւորումն V | <sup>31</sup> add. դէմքն V | <sup>32</sup> աղագաւ V | <sup>33</sup> add. մատուցանէր V | <sup>34</sup> om. NYV | <sup>35</sup> անդճանապարհն S | <sup>36</sup> ձգէր S; յորժամ ...-: om. N | <sup>37</sup> տարեաց V | <sup>38</sup> om. S | <sup>39</sup> ես ...-: ante այսոցիկ infra N | <sup>40</sup> om. S | <sup>41</sup> զհանդերձ S | <sup>42</sup> յորժամ եւ կինն ...-: om. V | <sup>43</sup> om. V | <sup>44</sup> add. նմա S | <sup>45</sup> ես S | <sup>46</sup> յորժամ զեղեցկութիւն ...-: om. V | <sup>47</sup> add. Արդ N | <sup>48</sup> add. վերայ S | <sup>49</sup> կախեալ S | <sup>50</sup> անցան N | <sup>51</sup> յորս N | <sup>52</sup> կեց- | <sup>53</sup> om. Y | <sup>54</sup> h. e. n.: եւ(NY) հոգրեւոր SNY | <sup>55</sup> -րեալ V | <sup>56</sup> om. V | <sup>57</sup> կեանք N | <sup>58</sup> om. SV



3. ხოლო იგი<sup>22</sup> შეეშინა<sup>23</sup> და დავარდა ქუეყანასა ზედა და ვითარ წარჴდა მცირედი ჟამი მოდგა გონებასა აღიხილნა თუალნი თჳსნი ხილვად ვითარმედ ვინ არს რომელი ეტყჳს მას. და აჰა ესერა რქათაგან<sup>24</sup> მის ირემისათა ჴმად იყო რომელი ესმოდა მას. და ოდეს ჰხედვიდა მას<sup>25</sup> ევსტათი შორის<sup>26</sup> რქათა მათ ჯუარსა ნაყოფითა ფერად ფერადითა სავსესა და ოდესმე შორის რქათა მათ ჯუარსა ნათლისასა ბრწყინვალედ შუენიერსა შემკულსა ანთრაკითა და ჰრქუა ევსტათი: რად არს ჴმად ესე რომელი მესმის განმომიცხადე თავი შენი რომელი ეგე მეტყოდემ<sup>27</sup>. მაშინ სახესა მას ჯუარისა ჰხედვიდა ვითარცა პირსა კაცისასა და ჰრქუა:

გულისხმაყვ ევსტათი <რადმეთუ მე ვარ> რომელ განვიზრახევდ სოფელსა ამას <კაცთა>ცა შესაქმესა, რაჟამს წყალნი განიწყალეზოდეს და ქუეყანად<sup>28</sup> წყალთა ზედა დაემტკიცებოდა, და რაჟამს წყალნი უკუანე<sup>29</sup> გარემოუხუვოდა და სლვად მზისა და მთოვარისა და განეწესებოდა ურემთა მისთა გარემოქცევად ნათლად ღამისა, რაჟამს ზღვასა აღვრ/67<sup>1</sup>/ესხმოდეს<sup>30</sup>, რაჟამს მფრინველნი ჰაერთა ზედა განეწესებოდეს და ყოველი ქუეყანად ოთხფერკითა და ქუეწარმავალითა ფერადფერადითე აღივსებოდა და ყოველნი წყალნი აღივსებოდეს<sup>31</sup> მიუწოდომელად განწესებითა<sup>32</sup>, რაჟამს ადამი ოთხკედლად აღეშენებოდა რადთა იყოს მერმისა<sup>33</sup> თავ ქადაგებისა, რაჟამს ევა მამაკაცისაგან აღემართებოდა და ეწოდა მას ევა, მერმისა მის თჳს<sup>34</sup> მჴ ღმრთისა ყოფისა რადმეთუ მისგან გამოსლვად ცთომისა იქმნა<sup>35</sup> და შესლვად ცხორებისად რადმეთუ<sup>36</sup> ევა გამოითარგმანების სივრცე ენასა კაბადოქელთასა.

მე ვარ რაჟამს კაცი შეიქმნებოდა და ღმერთი ჴორცითა შესხმად მოვიდოდა<sup>37</sup> ქალწულისაგან, რაჟამს ნოვე კიდობანსა აღაშენა<sup>38</sup> ფიცრითა ძელისადთა ნაცვალად სოფლისა რადმეთუ მერმისა ჯუარისა აღმართებასა უჩუენებდა, რაჟამს აბრაჰამი ძესა თჳსსა შესწირვიდა ღმერთსა<sup>39</sup> ტარიგი იგი<sup>40</sup> ნაცვალად მოეცა რადმეთუ მე ვიყავ, რაჟამს სიკეთე პირისა და მოიწერებოდა დაუდგომილი ტარიგი<sup>41</sup>, რაჟამს სიბერე კაცთად და მოძმედ ჯოჯოხეთისა და წინამძღუარი<sup>42</sup> სიკუდილისა /67<sup>1</sup>/ და ტყუვილი წარმართთად კერპთმსახურებისად<sup>43</sup> და ჴეშმარიტებად მორწმუნეთად ამის ყოვლისა<sup>44</sup> ვიყავ მე მეცნიერ და<sup>45</sup> ისმინე ევსტათი და გულისხმაყვ მეორე ესე სიტყუად ვითარმედ<sup>46</sup> რომელი მოვალს<sup>47</sup> კაცსა ზედა შობასა მისსა მოცემულ არს კეთილი და ბოროტი ნაყოფთა<sup>48</sup> ზედა<sup>49</sup> სულისათა და შენ ზედაცა წერილ არს და არა თანაწარგდეს. ამისთჳს აჰა ესერა აღმაღლდი შენ საქმითა და მონაგებითა და სიმდიდრითა და თანა გაე შენ დამდაბლებად ფრიად სიმდიდრისაგან ვიდრემდის არა დაეხეს ქუეყანასა ზედა სიმდიდრე შენი<sup>50</sup>, და მყის აღმაღლდი შენ <ნათლითა ამით წმიდით>თა რომელ<sup>51</sup> გეტყჳს შენ სრულ იქმნე<sup>52</sup>, რადმეთუ კეთილისა<sup>53</sup> საქმე მოიპოვე ცხორებასა შენსა. თქუ უკუე აწ გინებს დამდაბლებად ანუ მერმესა ჟამსა რადმეთუ მომავალ არს ყოველი ესე აღწერილი შენ ზედა.

<sup>22</sup> ხ. ი.: om. | <sup>23</sup> add. ფრიად A | <sup>24</sup> მათგან | <sup>25</sup> om. | <sup>26</sup> om. | <sup>27</sup> მეტყუელ | <sup>28</sup> add. ემწარებოდეს | <sup>29</sup> იგი უკუანედ | <sup>30</sup> add. და | <sup>31</sup> om. | <sup>32</sup> წმიდითა | <sup>33</sup> add. თჳსითა | <sup>34</sup> om. A | <sup>35</sup> om. | <sup>36</sup> add. და | <sup>37</sup> ვიდოდა | <sup>38</sup> -შენებდა | <sup>39</sup> და | <sup>40</sup> om. | <sup>41</sup> om. | <sup>42</sup> წინამძღუანვად | <sup>43</sup> და კერპთმსახურებად | <sup>44</sup> ა. ყ.: ამას სოფელსა | <sup>45</sup> add. შენ | <sup>46</sup> ყოველი | <sup>47</sup> მოვალ არს A | <sup>48</sup> ნაღელვათა | <sup>49</sup> add. არს | <sup>50</sup> ქ. ზ. ს. შ.: ს. შ. ქ. ზ. | -ლი | <sup>52</sup> add. და | <sup>53</sup> -ილი

4. Եւ նա ի դողման եղեալ ասէ. Աղաչեմ զբարերար նախախնամութիւնդ քո, զի եթէ ոչ ինչ յայսցանէ զինն անցցէ, թողացո մինչև ի վաղիւ, որպէս զի պատմեցից աղախնոյ քում կնոջն իմում<sup>59</sup>, և զոր ինչ ասասցէ արասցուք<sup>60</sup>. աղաչեմ զքեզ անսա ինձ աստ և վաղիւ<sup>61</sup> պատմեցից քեզ: Ասէ ցնա տեսիլն երկրորդ անգամ. Եթէ վաղիւ գնաս<sup>62</sup> այսր, նախ լուացիր ըստ արիինի<sup>63</sup> քրիստոնէից ի քահանայէ, և յետ այնորիկ<sup>64</sup> տեսցես զերեսս իմ ի տեղւոջս յայսմիկ:

5. Եւ իջեալ ի լեռնէն<sup>65</sup> երեկոյի եղելոյ՝ սկսաւ պատմել զտեսիլն կնոջ իւրում<sup>66</sup>: Եւ եղև իբրև կատարեաց զտեսիլն պատմել<sup>67</sup> աղաղակեաց կինն ձայնիւ մեծաւ և ասէ. Զխաչեալն տեսեր, տէր իմ, զոր քրիստոնեայքն պաշտեն, և առաւել ևս աղաղակելով<sup>68</sup> ասէր. Որդի Աստուծոյ, ողորմես ինձ և երկուց տղայոց իմոց: Եւ ի հարցանել առն իւրոյ՝ պատասխանի ետ ասելով<sup>69</sup>. Յայնցելում զիշերիս<sup>70</sup> տեսի զտեսիլդ զայդ ըստ որում<sup>71</sup> պատմեցեր, նա է Քրիստոսն. այլ կամաւք իւրովք այսպիսի ձևով երևեցաւ քեզ, զի առանց մկրտութեան նորա եմք<sup>72</sup>: Եկ<sup>73</sup> այսուհետև ի զիշերիս յայսմիկ գաղտնաբար մկրտեսցուք, և վաղիւն երթեալ ասասցես ցնա. Տէր իմ, զի եթէ ոչ անցցէ<sup>74</sup> գրեալքն, այժմ լաւագոյն է մեզ նուաստանալ մինչ գոյ ի մեզ զաւրութիւն և ոչ ի վախճանի ծերութեան, վասն զի լաւագոյն է մեզ ելանել ի հրոյ և ակնունել ցաւոյ, քան թէ մտանել ի ցաւոյ և<sup>75</sup> ակնունել բոցոյ:

6. Եւ անցանելոյ առաջնոյ<sup>76</sup> պահու զիշերւոյն, առին<sup>77</sup> զերկոսին տղայսն և երթեալ<sup>78</sup> առ քահանայն մկրտեցան յանուն Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ: Իսկ Եւստաթէոս ի մկրտութեանն Եւստաթէոս կոչեցաւ. իսկ կինն նորա կոչեցաւ յԱստուածհաւատուի<sup>79</sup>. իսկ տղայքն՝ անդրանիկն կոչեցաւ Ագապիոս և կրտսերն կոչեցաւ յԱստուածհաւատացեալ: Ասէ ցնոսա քահանայն. Աստուած եղիցի ընդ ձեզ, և աճեցուցէ զձեզ յարքայութեանն. քանզի զիտաց եթէ ձեռն Տեառն է ի վերայ նոցա: Բայց դուք<sup>80</sup> յորժամ հանգիցէք ի դրախտին փափկութեան յիշեսցիք զհոգիս Յոհաննոս<sup>81</sup>:

<sup>59</sup> իմոյ N | <sup>60</sup> add. բայց N | <sup>61</sup> Ե. վ.: om. N | <sup>62</sup> գաս YSV | <sup>63</sup> -քինակ N | <sup>64</sup> յ. ա.: ապա N | <sup>65</sup> լեռն- N | <sup>66</sup> իւրոյ N | <sup>67</sup> add. նմա ամենայն N | <sup>68</sup> -ակել S | <sup>69</sup> Եւ ասէ YN | <sup>70</sup> Եւ առաւել ...-: om. 28 v. N | <sup>71</sup> ը. ո.: զոր N | <sup>72</sup> Ես N | <sup>73</sup> Եւ N | <sup>74</sup> add. զինչ Եւ N | <sup>75</sup> ցաւոյ ...-: om. N <sup>76</sup> Եւ ...-: իսկ յանցանել N | <sup>77</sup> առեալ N | <sup>78</sup> Ե. Ե.: իւրեանց գնացին N | <sup>79</sup> -ուրիի S | <sup>80</sup> om. VN | <sup>81</sup> զ. Յ.: զիմ S; իսկ ...-: om. 40 v. N

4. ხოლო იგი შეძრწუნდა და ჰრქუა მას: გევედრები უფლებასა შენსა უკუეთუ არა თანაწარმავალსა ესე მაცადე მე ვიდრე ხვალისადმდე, რადთა ვკითხო მწევალსა შენსა ცოლსა ჩემსა მიგებდე მე ადგი/68/ლსა ამას გევედრები შენ და ხვალე მოვიდე და გითხრა შენ ყოველი. ჰრქუა მას ჩუენებამან მან მეორედ უკუეთუ ხვალე მოჰხუალ აქა განაზანე პირველად წესსა მას ქუეყანისასა მღდელისაგან და მისა შემდგომად იხილო პირი ჩემი ადგილსა ამას.

5. და გარდამოვიდა ევსტათი მიერ მითით მწუხრი და იწყო თხრობად ჩუენებასა მას ცოლისა მიმართ თჳსისა და იყო რაჟამს აღასრულნა სიტყუანი იგი ჩუენებისა მის ღაღატყო ჳმითა დიდითა ცოლმან მისმან და თქუა: ჯუარსცუმული იხილე, უფალო ჩემო, რომელსა ქრისტეანენი აღმსახურებენ უფროდს ხოლო ღაღადებდა და იტყოდა: ძეო ღმრთისაო შეგვწყალებნ ჩუენ და ორნი ყრმანი ჩუენნი. და ვითარ გამოჰკითხვიდა ჳმარი მისი მიუგო და ჰრქუა: გუშინდელსა ღამესა ვიხილე მეცა ჩუენებად ეგე რომელ შენ მითხარ მე. ესე არს თავადი ქრისტე არამედ ნებითა თჳსითა ამით ხატითა გამოგეცხადა შენ რადმეთუ თჳნიერ ნათლისღებისა ვართ ჩუენ. აწ მოვედ ამას ღამესა ნათელი მოვიღოთ ფარულად და ხვალე წარვიდეთ ადგილსა მას. და თქუა: უფალო ნუ თანაწარმავალნ /68/ ჩუენ აღწერილი იგი არამედ აწ დავმდაბლდეთ ვიდრე ძლიერებად არს ჩუენ შორის და ნუ უკუანანსკნელ სიბერისა ჟამსა რადმეთუ უმჯობეს არს გამოსლვაჲ ცეცხლისად და მოლოდებად ცუარისად ვიდრე არა ცუართა შინა ყოფად და მოლოდებად ცეცხლისად.

6. მაშინ შუვალამეს ოდენ მას ღამესა წარიყვანნეს ორნი იგი ყრმანი და მოიღეს ნათელი სახელითა მამისადთა და ძისადთა და სულისა წმიდისადთა. ევსტათიოს უწოდეს სახელი მისი ევსტათივე ნათლისღებასა და ცოლსა მისსა უწოდეს თეოპისტე და ყრმათა მისთა პირმშოსა ალაპი და მეორესა უწოდეს თეოპისტოს. და ჰრქუა მღდელმან მან: ღმერთი მშჳდობისად იყავნ თქუენ თანა და აღგაორძინენ თქუენ სასუფეველსა ცათასა. უწყი რად ჳელი ღმრთისად არს თქუენ ზედა, ხოლო თქუენ რაჟამს განისუენებდეთ სამოთხესა მას ფუფუნებისასა მოიჳსენეთ სული გლახაკისა იოვანესი.

7. Եւ իբրն այգ եղև, առեալ Եւստաթէս հեծեալս ել ի լեւոնն. և իբրն մերձեցաւ ի տեղին, իբրն պատճառանաւք իմս<sup>82</sup> արձակեաց զնոսա<sup>83</sup> առ բռնաւորն<sup>84</sup> ի կողմանէ ուր ի դէպ էր նմա տեսանել զտեսիլն<sup>85</sup>: Եւ տեսանէր<sup>86</sup> զաւրինակս ըստ որում և զառաջինն<sup>87</sup>. և անկեալ ի վերայ երեսաց իւրոց գոչէր ասելով. Աղաչեմ զքեզ, զի դու ես Քրիստոս<sup>88</sup> Որդի Աստուծոյ կենդանւոյ, և այժմ եկի որպէս մաղթեցի քեզ անապականի Տեառնդ<sup>89</sup>, զի այժմ համբերեսցուք առաջիկայ տառապանացն քան եթէ ի վախճանի<sup>90</sup> ծերութեան: Եւ փոփոխեալ Տեառն իւրով ընտանեգոյն փառաւքն, և<sup>91</sup> ասէ առ երանելին<sup>92</sup> Եւստաթէս<sup>93</sup>. Երանի է ձեզ, զի զլուացումս<sup>94</sup> անապականութեան իմոյ զգեցայք, և ընդդիմակցին ձերոյ<sup>95</sup> յաղթեցէք: Եւ յաւուրսս յայտոսիկ յերիս<sup>96</sup> եղիցի այդ ամենայն<sup>97</sup> ձեզ<sup>98</sup>. զգոյշ լերուք<sup>99</sup> այսուհետև, մի գուցէ ելցէ ի սիրտս ձեր բան հայիշուրեան: Քանզի յորժամ աճեցէք յերկրորդումս եկից առ ձեզ և առից զձեզ<sup>100</sup>: Եւ զայս ասացեալ Տեառն վերացաւ յերկինս:

8. Իսկ նախ քան զիջանելն Եւստաթէի, մեռան նորա<sup>101</sup> եօթանասուն ձիք, եւ սենեկապանք և զինակիրք երիտասարդք, ծառայք և աղախնայք: Իսկ ի<sup>102</sup> վաղին աւգոյ ուրեմս եկելոյ զամենայն հաւտս նորա սպառեաց. իսկ ի միւսում աւուրն մինչդէռ էին նոքա ի ներքսագոյն<sup>103</sup> պարսպի բուրաստանին զբաւաւսանալ ինչ անդ<sup>104</sup> կործանեցաւ բարձրաբերձ ապարանք իւր: Եւ ի միասին դիմեցին անդր ամենայն բազմութիւն յափշտակողաց և յափշտակեցին<sup>105</sup> զամենայն<sup>106</sup> ստացուածսն Եւստաթէի. որպէս<sup>107</sup> զի ոչ ևս ինչ մնալ, բայց միայնի հանդերձիցն զոր զգեցեալ էին ի ժամուն յայնմիկ<sup>108</sup>: Այլ և թագաւորն էր ուղևորեալ ի ճանապարհն Պարսից, և ուրախացեալ մեծապէս և որ ընդ նմայն էին, ասէ անհնարին թէ լեալ է իբրն զգաւրավարն մեր Եւստաթէս և իբրեւ զկինն նորա և զերկուս զորդիսն: Իսկ կինն նորա վարանական խորհրդով վարանեալ ասէ ցայր իւր. Լուր ինձ այսուհետև, տէր իմ, եկ առ զմեզ և զերկուս<sup>109</sup> տղայս մեր<sup>110</sup> և փախիցուք ի դիմաց ախշարհիս այսորիկ քանզի նախատինք եղեաք յառաջագոյն ծանալթից մերոց: Եւ ի գիշերի եղեալ զերկուսին տղայսն ի մախադի գնացին դիմեալք յԵգիպտոս. և արարեալք երկուց աւուրց ճանապարհի մերձեցան ի ծով և<sup>111</sup> փութապէս խնդրէին<sup>112</sup> նաւել: Եւ գտեալ նաւավար յազգէն Շանագլխաց<sup>113</sup>, նաւել<sup>114</sup> գնացին:

<sup>82</sup> om. SYN | <sup>83</sup> om YV | <sup>84</sup> ի յինքենէ V | <sup>85</sup> իբրեւ մերձ. ...-: om. 21 v. N | <sup>86</sup> -նէ SYV | <sup>87</sup> զաւր. ...-: ըստ առաջոյն արինակի N | <sup>88</sup> om. N | <sup>89</sup> մաղթ. ...-: om. N | <sup>90</sup> եթէ ...-: ի ժամանակի V; տառ. ...-: տանճանի N | <sup>91</sup> om. SY | <sup>92</sup> առ եր.: ցերանելին S | <sup>93</sup> առ ...-: om. N | <sup>94</sup> զմկրտութիւն N | <sup>95</sup> ձերում S | <sup>96</sup> ձերեսին SV | <sup>97</sup> եւ ընդդիմ. ...-: om. N | <sup>98</sup> ante այդ V; add. Արդ Y | <sup>99</sup> լեր V | <sup>100</sup> մի գուցէ ...-: om. N | <sup>101</sup> om. NY | <sup>102</sup> om. N | <sup>103</sup> om. V | <sup>104</sup> om. V; մինչ ...-: om. N | <sup>105</sup> տարան N | <sup>106</sup> om. N | <sup>107</sup> om. N | <sup>108</sup> add իբրեւ զերաբելի Յովք արինութեամբ փարք տային Աստուծոյ N, et postea iungit § 18 մերաւ Մարկիանոս | <sup>109</sup> om. S | <sup>110</sup> եկ ...-: om. Y | <sup>111</sup> om. Y | <sup>112</sup> փ. իս.: փութային V | <sup>113</sup> add. եւ V | <sup>114</sup> նավեալ Y, նաւարկեալ V

7. და ვითარ განთენა მოიბა ევსტათი ცხენი თვსი და განვიდა ველად და ვითარცა მიეახლა ადგილსა მას მადნარისასა მახლობელად დაუტევნა მისთანანი იგი და წარვიდა იგი ადგილსა მას სადაცა იხილა ჩუენებად იგი, და იხილა /69<sup>r</sup>/ ხატი იგი ვითარცა პირველად და დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა პირსა ზედა თვსსა ღაღატყო და თქუა: გევედრები შენ უფალო გულისხმამყავ მე რამეთუ შენ ხარ ქრისტე, მე ღმრთისა ცხოველისად, და აწ მოსრულ ვარ რაფთა გევედრო უხრწნელსა უფალსა რამეთუ ჩუენ აწ დაუთმოთ რომელ ესე წინაგვც სიმდაბლედ, და ნუ უკუანადსკნელ სიბერისა ჟამსა და იქცია უფალმან ხატი იგი დიდებითა თვსითა და ჰრქუა მას: ნეტარ ხართ თქუენ რამეთუ ნათელი მადლისა ჩემისად შეიმოსეთ და ეშმაკსა სრულ ამას სამსა დღესა იყოს ესე ყოველი შენ ზედა. ეკრძაღე ნუუკუე გულისა შენსა სიტყუად გამობისად მოგიკდეს, ხოლო აღორძნდეთ, მეორედ მოვიდე თქუენ და ესე ვითარცა თქუა უფალი, ამაღლდა ზეცად.

8. და ვიდრე გარდამოსლვადმდე ევსტათისა მოისრნეს ცხენნი სამეოცდაათნი და მრავალნი ერისანი მონანი და მსახურნი. და მეორესა დღესა მოიწია რისხვად. ყოველი სამყსომ მისი ცხენები<sup>54</sup> და აქლემები და ცხოველები მის მოისრა. ხოლო ხვალისა და ზღუდენი განსაცხრომელნი სამოთხისა მისისასა დაეცნეს და მაღალნი იგი ტაძარსა მისნი და მოიწა სიმრავლჳ გლახაკთაჲ /69<sup>v</sup>/ მონაგები ევსტათისი და არარად დაუშთა მას ჟამსა რამეთუ მეფჳცა წარსრულ იყო გზასა მას სპარსეთისასა და სიხარული დიდი იყო მეგობართა ევსტათისთად, და ყოველნივე ეცინოდეს მას. და ვერ შემძლებელ იყო მოპოვნებად მთავარი იგი ევსტრათი და ვერცა ცოლი მისი და ვერცა ყრმანი მისნი. ხოლო ცოლმან მისმან განზრახნა ზრახვად და ჰრქუა ქმარსა თვსსა: ისმინე ჩემი უფალო მოვედ და წარვეყვანნეთ ორნი ესე ყრმანი და ვვლტოდით ამის<sup>55</sup> ქალაქისაგან რამეთუ საყუედრელ ვიქმნენით მათ განწარიელთა რომელი გუიცნობდეს პირველად. მაშინ ღამესა მას აღიკიდნეს ყრმანი მათნი ზურგსა და წარემართნეს გზასა მას ეგვპტისასა და ორი დღე ვიდოდეს გზასა მას. მიიწინეს კიდესა ზღვასასა და ეძიებდეს მენავეთა და პოვეს მენავეთა მოძლუარი ნათესავთაგანი ძაღლისთავთად და შეჰსხდეს იგინი ნავსა და წარვიდეს.

<sup>54</sup> exit ms. S-25 | <sup>55</sup> ms. ამითს

9. Եւ էր կինն Եւստաթէի գեղեցիկ դիմօք և բարի տեսլեամբ յոյժ որպէս զի ոչ եղև նման գեղոյն ի կանայս<sup>115</sup>: Եւ խորամուտ եղեալ նոցա, հարաւ Շանագլուխն ի գեղ<sup>116</sup> կնոջն<sup>117</sup> Եւստաթէի, և խորհէր ի միտս իւր թէ յորժամ գնացեն ի նաւէ ապտի, փոխանակ վարձու ոչ տաց զկինս առն իւրում, այլ եթէ ընդդիմասցի և՝ զսա խորագոյզ<sup>118</sup> արարից: Եւ յեւանել նոցա ի նաւէն ոչ կամեցաւ ի բաց տալ նմա կինն: Եւ սկսեալ<sup>119</sup> ընդդէմ ասել Եւստաթէի, ակնարկեաց Շանագլուխն մերձակայիցն իւրոց. ի խորն խորհէր<sup>120</sup> ընկենուլ գնա<sup>121</sup>: Եւ գիտացեալ Եւստաթէի զդաւն յաղագս ինքեան յոչ կամաց ի բաց երող զկինն իւր: Եւ առեալ զերկուս տղայսն եղ զնոսա ի մախաղին<sup>122</sup>, և բարձեալ գնաց<sup>123</sup> լալով և հեծեծելով ասէր. Վայ ձեզ տառապելոց, զի մայր ձեր մնաց առ առն այլազգոյ, և ի ժամանակի ցասման ուտէ գնա Շանագլուխն:

10. Եւ գնացեալ բազում ժամանակ<sup>124</sup> ճանապարհ՝ եհաս ի գետ ուրեմն. և վասն սաստկութեան ջրոյն զարհուրեցաւ զերկոսին ի միասին անցուցանել. և բարձեալ զկրտսերագոյն մանուկն ի վերայ ուսոց իւրոց, զմիւսն աստուստ<sup>125</sup> թողոյր. և փութայր դառնալ զի առցէ զընկերն: Եւ իբրեւ դարձաւ նա և եհաս ի մէջ գետոյն, զաստուստն յափշտակեաց առեւծ և զմիւսն գայլ: Եւ տեսեալ Եւստաթէի փետեր զհերս գլխոյ իւրոյ և խորհէր ընկենուլ զինքն ի գետն. իսկ նախախնամութեանն<sup>126</sup> եղելոյ էլ արտաքս ի ջրոյն: Յայնժամ առեւծն անցեալ ընդ գետն զդէմս ուղղեալ գնայր ունելով ողջ զմանուկն ի բերանի իւրում<sup>127</sup>. և տեսեալ հովուաց ոմանց և ճեպումն արարեալ առիծուն, և վասն<sup>128</sup> կամացն Աստուծոյ ի բաց զերծուցին հովիւքն<sup>129</sup> զմանուկն ի գազանէն: Իսկ զմիւսն բարձեալ գայլոյն, տեսին ոմանք արտավարք ի դաշտի, և ընթացեալ հանդերձ բազում<sup>130</sup> ճեպով և շամբք<sup>131</sup>, թափեցին ի գայլոյ անտի. և իւրաքանչիւր հովիւքն և երկրագործքն ի միոջէ գեղջէ դիպեցան:

11. Իսկ երանելին Եւստաթէոս գնայր հեծեծելով<sup>132</sup>, և աղէխարշեալ ի հեծմանէն ստեպ<sup>133</sup> նստէր. և յոյժ վտանգեալ յարտասուացն զաղս տեսանէր խաւարեալ, նկատելով միշտ առաջի իւր զդէմս կնոջն և զորդոցն, և զմտաւ ածեալ<sup>134</sup> զնոսա գոչէր ասելով. Վայ ինձ, երբեմն էի<sup>135</sup> ծառ ծաղկեալ, և այժմ թարշամեալ, զի պսակ գլխոյ իմոյ ի ծովու<sup>136</sup> գերեցաւ և պտուղն գազանակուր եղև, դրախտն նուագեաց և տունկքն ցամաքեցան<sup>137</sup>. վայ ինձ, զի հաստատունս անհաստատ եղէ. վայ ինձ, վայ ինձ զգաւրավարս առանց զաւրականի. վայ ինձ, վայ ինձ<sup>138</sup> որ երբեմն թագաւորեալ և այժմ անարգեալ, որ երբեմն իշխան գաւրու և այժմ՝ ատարաւտեղի, որ երբեմն բիրաւոր չորիւք մնացի<sup>139</sup>, չորրորդ եղեալ միայն գտայ<sup>140</sup>:

<sup>115</sup> որպէս ...-: om. V | <sup>116</sup> om. Y | <sup>117</sup> կինն Y | <sup>118</sup> խորասոյզ Y | <sup>119</sup> սկսաւ Y | <sup>120</sup> խորհել S | <sup>121</sup> նորա V | <sup>122</sup> մաղաղի S | <sup>123</sup> գնայր Y | <sup>124</sup> om. YV | <sup>125</sup> աստ YS | <sup>126</sup> -թին V | <sup>127</sup> իւր S | <sup>128</sup> ըստ Y | <sup>129</sup> post գազանէն Y | <sup>130</sup> om. S | <sup>131</sup> է. շ.: om. Y | <sup>132</sup> հեծելով S | <sup>133</sup> add. ստեպ V | <sup>134</sup> զմտածեալ S | <sup>135</sup> om. S | <sup>136</sup> ծով V | <sup>137</sup> -ցաւ V | <sup>138</sup> վ. ի.: om. S | <sup>139</sup> մնացի V | <sup>140</sup> մնացի S

9. ხოლო იყო ცოლი ევსტათისი შუენიერ პირითა რამეთუ არავინ იყო ნაქმნევითა დედათა შორის უკეთეს მისა, ვითარ ვიდოდეს იგინი უფსკრულთა შინა ეტრფიალა მენავეთ მოძღუ/70/არი იგი ცოლსა ევსტათისსა, განიზრახა ზაკუვად თავით თვსით და თქუა: რაჟამს განვიდოდინა იგინი ზღვთ სასყიდლად ნავისა, არა მივსცე ცოლი ქმარსა თვსსა და უკუეთუ მაცილობდეს შთავაგდა იგი ზღუასა. და იყო რაჟამს განვიდოდეს იგინი ზღვთ არა ინება ძაღლისთავმან მან მოცემად ევსტათისა ცოლი იგი მისი. ვითარცა იწყო ლალვად მისა მიმართ თუალუყვნა ძაღლისთავმან მან რომელნი თანაუდგეს მენავენი რადთა უფსკრულთა შთააგდონ იგი. ვითარცა გულისხმყო ევსტათი მისა მიმართ იგი ზაკუვად უნებლიადთ დაუტევა თვსი იგი მეუღლე და წარმოიყვანა ორნი იგი ყრმანი და შთასცნა ქურტსა და აღიკიდნა იგინი ტირილით და გოდებით. იტყოდა ვიდოდა რად გზასა: ვად თქუენდა უბრაადრუკთა რამეთუ დედად თქუენი მიმტაცეს უცხოთესლთა და ჟამსა სიყმილისასა შეჰკამონ იგი ძაღლისთავთა.

10. დავითარ წარვიდოდა იგი გზასა მას მიიწია იგი მდინარესა ნილოსსა და სიდიდითა მით წყლისადთა შეშინდა ორთავე მათ აღვიდებად და წიაღყვანებად ცურვილ. და აღიკიდა უმრწემსი იგი ყრმად ზურგსა /70/ და ერთი იგი ამიერ დაუტევა, ნუგეშინის ჰსცემდა მას და ეტყოდა: აწ მოვიდე და წიაღიყვანო შენცა. ვითარ წიაღიყვანა ყრმა იგი და მიაქცია მან ერთისა მის ყრმისა, და ვითარ მოიწია იგი შუვა მდინარისა მისა, იმერი იგი აღიტაცა ლომმან და ერთი იგი აღიტაცა მგელმან. ვითარცა იხილა ევსტათი იფხურიდა თმათა თავისა თვსისათა და უნდა რადთამცა თავი თვსი შთაიგდა წყალსა მას განიზრახა გონებასა თვსსა და გამოვიდა მიერ წყლით. ხოლო ლომმან მან წარვლო მდინარედ იგი და აქუნდა ყრმად იგი უბიწოდ ქედსა მისსა ზედა და წარვიდოდა. ვითარცა იხილეს მწყემსთა და დევნა უყვეს ლომსა მას და ნებითა ღმრთისათა მოსტაცეს მას ცოცხალი და ერთი იგი ვითარცა წარეტაცა მგელსა იხილეს მჭნველთა ველსა ზედა და მირბიოდეს დიდითა ჳმითა ძაღლები მიუტევეს და მიუღეს ყრმად იგი მგელსა მას და ორნივე იგი მწყემსნი და მჭნველნი ერთისა დაბისანი იყვნენ.

11. ხოლო მამად იგი მათი ვიდოდა გოდებდა და ტიროდა და ურვითა დაიწუებოდა ცრემლითა და სისხლითა რომელ გარდამოსდიოდა თუალთაგან მისთა. და ჰხევიდა ჰაერთა აღშფოთებულთა<sup>56</sup> და მოი/71/ვსენებდა ცოლისასა შვილთასა და იტყოდა დიდითა ტირილითა და გოდებითა: ვად მე ოდესმე შუენიერსა ხესა და აწ განჴმევისა, და ვად მე ოდესმე თავი ჩემი სავსე გვრგვნითა, და აწ წარტყუენულ ვარ, და დავრდომილ ნაყოფნი იგი მუცლისა ჩემისანი მწევთა შეჴმულ, სამოთხედ იგი შუენიერი მუკლეულ, ნერგი შუენიერი დაწუვულ. ვად მე ვად მე ევსტათის რომელი აწ დაუმდგრომელ ვარ, ვად მე ვად მე რომელი ოდესმე მთავარ და აწ მრწემ, ვად მე ვად მე ოდესმე მეფე და აწ სამაგელ, ოდეს იგი ვიყავ სპადიეტ და აწ მწირ ვად მე, ვად მე ოდესმე იგი ვიყავ ბევრეულთა ზედა ოთხნი დავშითთ და აწ ოთხთაგან მე მარტოდ დავშითი და აწ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, ნუ ადრე ამფხური მე რადთა ოდეს განვეშორო ჴორცთაგან ყოვლადვე სული ჩემი ცოდვილი წმიდად მოვიდეს შენდა,

<sup>54</sup> exit ms. S-25 | <sup>55</sup> ms. ამითს | <sup>56</sup> ms. ჰხევიდალა ერთ აღშფოთებულთა

Բայց դու, Տէր իմ, մի զիս<sup>141</sup> վաղվաղակի<sup>142</sup> արմատախիլ առնէր վասն հեծութեանս գոր ունիմ, և ապակնեղելոցս<sup>143</sup>. ամենամեղ ոգիս սուրբ եկեսցէ առ քեզ. քանզի յիշելով զՅովբայն՝ համբերեմ հեծութեանս, այլ Յովբ ոչ այսպէս<sup>144</sup> նեղութեան տանելի եղեւ վասն զի զպտուղ որովայնի իւրոյ գիտաց ուր թաղեաց. զի թէպէտեւ<sup>145</sup> զպտուղն կորոյս՝ սակայն զոստս կնոջն տեսանելով միսիթաբէր. իսկ ես տառապեալս յամենուստ արմատախիլ եղէ, և փոքր ինչ կայծակն յղամբարե<sup>146</sup> ժաացի, և հողմոյ մրրկի շնչեալ՝ ահա պակասել ակն ունիմ: Բայց մի զչարացիս, Տէր գորութեանց, շատ խօսելոյս իմոյ առ քեզ. վասն զի ցաւով վարիմ<sup>147</sup>, և ակամայ գամ ասել առ քեզ զանպատեհս. գիտակակից լեր ինձ, Տէր իմ, քանզի գոր ինչ<sup>148</sup> ոչն ունեի՝ առի, իսկ որ ետն՝ ի բաց գերծոյց, ընդունայն այսուհետև տրտմեալ ես մաշիմ: Տուր ինձ այսուհետև, Տէր, հանգիստ յամենայն նեղութեանցս, զի մի ակամայ աղտեղի<sup>149</sup> բանս ասացից ընդդիմանալով քեզ, և արտաքոյ հօտի քո գտեալ զազանակուր եղեց:

12. Եւ զայս ասացեալ եհաս ի գեաւոյ մի կոչեցեալ Բատիստն, եւ աղաչեցեալ<sup>150</sup> զբնակիչս տեղոյն, պահէր զպտուղս և զտեղիս նոցա զամս<sup>151</sup> հնգետասանս վարձաւորութեամբ: Իսկ որդիքն նորա սնան ի գեաւոյ մի ոչ գիտելով զիրեարս<sup>152</sup> եղբարք: Եւ Շանագլուխն առեալ զկիսն նորա եհաս յաշխարհն իւր. և այնպիսի շնորհի ի վերայ կնոջ նորա եղեւ<sup>153</sup>, որպէս զի ոչ ևս մերձենալ այլազգոյն ի նա:

13. Եւ եղև յետ ատուրց ինչ յարեաւ այլ թագաւոր, և ինդդեալ լինէր զաւրավարն Եւստաթէոս և ոչ գտանէր: Եւ առաքեաց յամենայն քաղաքս և ի գաւառն<sup>154</sup> և ասացեալ նոցա եթէ որ ոք ածցէ ինձ զգաւրավարն Եւստաթէոս, յաւելում նմա անոնս<sup>155</sup> հնգետասան: Եւ երկուք ոմանք միոյն Անտիոքոս անուն, և երկրորդին Ակակիոս, որք երբեմն ընդ իշխանութեամբ նորա լեալ էին, հասին ի գեաւոյն<sup>156</sup> յորում էր Եւստաթէոս: Եւ տեսեալ զնոսա Եւստաթէի ի բացուստ, և<sup>157</sup> գնայր պատճառաւ<sup>158</sup> զբաւսանալոյ մերձ առնոսա. և ծանուցեալ զնոսա<sup>159</sup> յիշեաց զառաջին նեղութիւնն իւր<sup>160</sup>, սկսաւ տրտմել, աղաւթէր և ասէր. Տէր զաւրութեանց, Աստուած հարցն մերոց, զոնեա յաւուր գիտութեան հրամայեա ինձ տեսանել զլծակիցն իմ, և զթշուառացեալ տղայսն իմ որք վասն իմոյ չառութեան<sup>161</sup> զազանակուր եղեն: Տուր ինձ, Տէր, յողորմութենէդ քումմէ, որպէս զի այժմ մոռացաց, և ի հանդերձեալ աւուրն յարութեանն տեսաւ լինել<sup>162</sup> անդամացն իմոց և ելոցն երանաց իմոց: Եւ լսէր ձայն յերկնից որ ասէր. Քաջալերեաց քաջալերեաց<sup>163</sup> Եւստաթէոս, զի ի մերձակալ ժամանակս տեսցես զկիսն քո և զերկոսին որդիս քո. իսկ ի յարութեանն բազմաց աւգնական գտանիս<sup>164</sup> դատապարտելոց պէսպէս տանջանօք, և զանուն քո մեծացուցից յազգս մարդկան:

<sup>141</sup> om. V | <sup>142</sup> add. զիս V | <sup>143</sup> ապակեղոյս V | <sup>144</sup> այսպիսիս S | <sup>145</sup> եթէ S, թէ V | <sup>146</sup> լամպարէ S | <sup>147</sup> վարանիմ V | <sup>148</sup> om. S | <sup>149</sup> անտրեղի YV | <sup>150</sup> աղալեալ S | <sup>151</sup> ամս V | <sup>152</sup> զիրարաս V | <sup>153</sup> ante ի վերայ V | <sup>154</sup> գեաւոյ S | <sup>155</sup> անոն ամս V | <sup>156</sup> add. մի V | <sup>157</sup> om. YS | <sup>158</sup> -ռանաւք V | <sup>159</sup> եւ ...-: om. Y | <sup>160</sup> add. եւ տանուծեալ զնոսա Y | <sup>161</sup> թշուառ- V | <sup>162</sup> լեր S | <sup>163</sup> om. SV | <sup>164</sup> գոցիս SV



რამეთუ მოვიკსენებ მე იკობისასა და თავსვიდეზ სალმოზათა არამედ ესრწო დაუცხრომელ იყო ჭირი ჩემი, რამეთუ ნაყოფნი იგი მუცლისანი უწყოდა სადა დაუმკვრდა დაღათუ ნაყოფი იგი წარწყმდა /71<sup>1</sup>/ და სამარხოსა ჰხედვიდა და ნუგეშინისცემულ იყო. ხოლო მე უზადრუკი ესე ყოვლადვე აფხურილ ვიპოვე, ნაბერწყალი მცირე საკუმბილისაგან განვრდომილ ვარ ნიავექარი მძლავრი მოიწია და აჰა ესერა აღსასრულსა წინადაწარ ვხედავ. ნუ გარემიქცევ პირსა შენსა უფალო ძალთაო, მრავალსა ამას სიტყუასა ჩემსა რომელსა ვიტყვ შენდა მიმართ, რამეთუ სალმოზასა შეუპყრიე მე და უნებლებით ვიტყვ სიტყუასა ამას რომელ არა წეს არს, რამეთუ რომელი იგი არა მაქუნდა იგი არს ჩემ თანა და რომელი იგი მაქუნდა იგი მიმელო ცუდად წუხილითა დავდნები. მომეც მე უფალო ყოველთაო ქრისტე განსუენებაჲ ჭირთა შინა ჩემთა ნუუკუე ამოსა ვიტყოდი შეგცოდო და გარეშე სამწყსოსა შენსა ვიპო და მკეცთა შემეჭამონ.

12. ვითარცა ესე თქუა, მიიწია დაბასა ერთსა რომელსა სახელი ერქუა ბატისონ და ევედრებოდა მყოფთა მის ადგილისათა და დაადგინეს მცველად ვენაქისა მკვდრისა მის ადგილისათა ათხუთმეტი წელ სასყიდლით. ხოლო შვილნი იგი მისნი აღიზარდნეს დაბასა მას /72<sup>1</sup>/ რომელსა სახელი ერქუა მიმე. მეგობარ იყვნეს ურთიერთას და მძობაჲ არა უწყოდეს. ხოლო ძაღლისთავმან წარიყვანა ცოლი იგი ევსტათისი და წარვიდა თვისი ადგილად. და მადლი ღმრთისაჲ ჰფარვიდა დედაკაცსა მას უცხო თესლთა შორის რადთამცა არა შეეხო ვინ ყოველთა მათ ჟამთა მისთა.

13. და იყო მათ დღეთა შემდგომად აღდგეს უცხო თესლნი ჰრომთა ზედა ბრძოლად ჰრომთა, და მოიკსენებდა მეფე იგი ბრძოლათა მათ თვს უცხოთესლთა ზედა უცალოვებითა მით, და თქუა ვითარ უჩინო იქმნა სპადპეტი ევსტათი ვითარცა გულისტყაყო რამეთუ თვნიერ ბრძანებისა წარვიდა მიერ ადგილით. მოუწოდა ყოველსა ერსა მისსა და წარავლინნა ყოველსა ქალაქსა და დაბნებსა და ჰრქუა: რომელმან მომგუაროს მე ევსტათი შევსძინო როჭიკსა მისსა ათხუთმეტი წელი. და ორნი მათგანნი ანტიოქოს და აკაკიოს რომელნი იყვნეს კელმწიფებასა ზედა მიიწინეს დაბასა მას სადა იყო ევსტათი. ხოლო ევსტათი წინადაწარჰხედვიდა მათ შოვრით და განიცდიდა სახესა მას და სლვასა მათსა და იცნნა იგინი და მოიკსენა მას /72<sup>2</sup>/ პირველი იგი სიმდიდრე თვისი. და იყო ურვად და მწუხარებაჲ, ილოცვიდა უფლისა მიმართ ღმრთიერითა გულითა და თქუა: უფალო ღმერთო ძალთაო უფალო მამათა ჩუენთა დღესა მას ცნობისასა ბრძანე ხილვად ჩემდა მეუღლისა მის ჩემისა და უზადრუკთა მათ ყრმათა ჩემთა რომელნი ცოდვითა ჩემითა მკეცთა შესაჭმელ იქმნეს უბრალონი, მომეც მე უფალო წყალობაჲ შენი რადთა ამას სოფელსა დავიწყინე იგინი და მერმესა მას დღესა აღდგომისასა მიჩუენენ იგინი რომელ წელთა ჩემთაგან გამოჰკდეს: მაშინ კმაჲ ესმა ზეცით გარდამო და ჰრქუა მას: ნუ გეშინინ ჰ ევსტათი რამეთუ ამას სოფელსაცა იხილო ცოლი შენი და შვილნი შენნი და აღდგომისა ჟამთა მრავალთა შემწე ეყო რომელნი სახელითა შენითა ითხოვდენ წყალობასა და სახელი შენი განვადიდო შორის ნათესავსა კაცთასა.

14. Եւ նայեր նա դիտելով զտեղիսն<sup>165</sup> ի վերայ վիմաց: Իսկ տեսեալ զգաւրականս իւր ի բացուստ եկեալս, և ծանուցեալ զնոսա եկաց ի ճանապարհին, անսալով նոցա: Եւ եկեալ նոքա ասեն ցնա. Ուրախացիր: Իսկ նա ասէ. Խաղաղութիւն ընդ<sup>166</sup> ձեզ: Եւ նոցա ասացեալ ցնա. Գիտ ես զոք Եւստաթէոս կոչեցեալ հանդերձ կնաւ և երկուս<sup>167</sup> որդուք, ասա մեզ և տացուք քեզ պարգևս: Իսկ նա խռովեալ ոչ զարեր տալ նոցա պատասխանի. և յետ այնորիկ ասէ. Ոչ գիտացի այդպիսի զոք աստ, բայց դուք եկայք հանգերուք փոքր մի ի տանն յորում ես պանդխտանամ. քանզի և ես ինքն ատար եմ զի թերեւս գտից սակաւ մի զինի և տաց ձեզ յըմպուժս վասն տաւթոյս: Եւ երթեալ ասէ ցտեր տան իւրոյ<sup>168</sup>. Ծանաւթք իմ են ի ճանապարհի, բերցես նոցա կակղագոյն կերակուր, զի նշանաւորք առ մեզ մտին, և զամենայն հատուցից քեզ ի ժամանակի վարձատրութեան իմոյ: Եւ յաւժարաբար իսկ ուրախութիւն արար նոցա տանուտերն<sup>169</sup>: Եւ ի բազմելն իւրեանց տանուտերն խառնէր նոցա զինի, իսկ Եւստաթէոս եփեալ ջուր մատուցանէր. Եւ յելանելն իւրում լայր, և լուացեալ զդէմն սպասաւորէր նոցա<sup>170</sup> դարձեալ. և ունէր նշան ի պատերազմի վիրաւորեալ սպի ի պարանոցին: Եւ մինչդեռ սպասաւորէր, Անտիոքոս, մին ոճաւ<sup>171</sup> ի գաւրականացն տեսեալ զպարանոցն նորա, ի վեր վազեաց լալով և համբուրեալ<sup>172</sup> ասելով զԵւստաթէոս. զմտաւ ածէր Ակակիոս ասելով<sup>173</sup> թէ զինչ է այս, և իմացեալ և սորա զնշանն, վաղվադակի զհրկս արկեալ համբուրէր նոյն արքինակաւ. զի եւ ընտանիսն<sup>174</sup> նորա<sup>175</sup> նովին ձեւով համբուրեալ<sup>176</sup> և լալ ընդ նոսա, որպէս զի ամենայն գեաւղն<sup>177</sup> ընթացեալ ասէին թէ. Զի նչ է այս: Եւ փոքր մի ցածուցեալ զինքեանս, հարցանէին զնա<sup>178</sup> վասն կնոջն և երկու<sup>179</sup> որդւոցն: Իսկ նա ասէ ցնոսա<sup>180</sup>. Ոչ գիտեմ ես զԵւստաթէոս, և ոչ ես ինքն եմ, զի աշխատ առնէք զիս: Եւ նոքա ասեն ցնա. Դու ես տերն մեր. և դարձեալ պատմէին բնակչացն յաղագս<sup>181</sup> քաջութեան նորա: Իսկ նոքա լալով ասէին. եթէ որպիսի այր վարձկան մեր<sup>182</sup> եղև. և եկեալ ի ծունր իջանէին աղաչելով<sup>183</sup> զնա: Իսկ գաւրականքն զիրաման թագաւորին մատուցանէին, և ի հարցանելն նոցա վասն կնոջն և որդւոցն, ասէր թէ մեռան:

15. Եւ նոցա առեալ զնա և զգեցուցեալ հանդերձս, դիմեցին ի ճանապարհն. իսկ որք ի տեղիսն էին լալով յուղարկեցին զնա<sup>184</sup>, և ինքն աղաչելով արձակեաց զնոսա: Եւ իբրև մերձեցան առ թագաւորն, ետես զնա թագաւորն և ասէ, թէ Որպիս ի ճանապարհ գնացեր, Եւստաթիէ, և զի արդ մեզ անյայտ եղեր: Իսկ նա սկսաւ կարգաւ պատմել նոցա, և ամենայն սինկղէտոսքն լալով<sup>185</sup> ընթանային ի լսել: Քանզի պատմէր և յաղագս կնոջն և<sup>186</sup> թէ որպէս ի ծովուն ժապ. և կամ<sup>187</sup> զիարդ որդիքն զազանակուր եղեն, և որպէս ամենայն նեղութեանցն համբերեաց: Եւ եղև աղաղակ մեծ. և միսթարեալ ի թագաւորէն ածաւ զկամարն ըստ առաջին գաւրավարութեանն. և տեսեալ թէ ոչ են գաւրք ժողովեալ հրամայեաց նորընտիր լինել:

<sup>165</sup> զտեղիսն V | <sup>166</sup> om. Y | <sup>167</sup> om. S | <sup>168</sup> om. S | <sup>169</sup> om. V | <sup>170</sup> om. VS | <sup>171</sup> մ. n.: մինն V | <sup>172</sup> -րեաց V |

<sup>173</sup> om. V | <sup>174</sup> om. V; q. ե.: զի om. YS | <sup>175</sup> om. V | <sup>176</sup> -րել VS | <sup>177</sup> add. անդր V | <sup>178</sup> om. YV | <sup>179</sup> om. Y |

<sup>180</sup> om. S | <sup>181</sup> վասն S | <sup>182</sup> om. Y | <sup>183</sup> ասելով աղաչէին S | <sup>184</sup> ցնոսա V | <sup>185</sup> om. S | <sup>186</sup> om. S | <sup>187</sup> om. Y

14. ხოლო იგი დგა ადგილსა მას და ჰხედვიდა კლდესა მას ზედა და იხილნა შორით ორნი მკედარნი და იცნა იგინი და იგი დადგა გზასა ზედა და მოელოდა მათ. ხოლო მათ მშვდობადმიჰსცეს მას და მან ჰრქუა მათ: მშვდობად თქუენ თანა! და მათ ჰრქუეს მას: უკუეთუ იგი ძმაო ამას ადგილსა /73/ კაცი უცხოა რომლისა სახელი ჰრქვან ევსტათი, და ცოლი მისი და ორნი შვილნი მისნი გვთხარ ჩუენ რადთა ნიჭი დიდი მიიღო ჩუენგან. ხოლო იგი შეძრწუნდა ფრიად და ვერ უძლო სიტყვს მიღებად მათა და მერმე ჰრქუა მათ: არა ვიცი მე აქა ეგევითარი კაცი არამედ მცირედ დაადგერით სახლსა რომელსა სტუმრად ვიყოფვი, რადმეთუ მეცა უცხოა ვარ ადგილსა ამას და თუ ვპოო ღწნოდ საწყაული ერთი მიგცა თქუენ სასუმლად სიცხისა ამის თვს. ხოლო ევსტათი წარვიდა და ჰრქუა მამასახლისსა მას თვსა: მეგობარნი ჩემნი მოვიდეს შოვრით ადგილით. აწ მოართუ მათ ჭამადი კეთილი რადთა მომიმადლო მე მათთვს ვინადთგან მოვიდეს ჩემდა, და ყოველივე მიგცე შენ ჟამსა მას ოდეს მომაქუნდეს სასყიდელი ჩემი. ხოლო მან გულსმოდგინებითა დიდითა დაუმზადა მათ ჭამადი. და ვითარ ინაჲ-იდგეს მამასახლისი იგი მის ვანისაჲ მოართუმიდა ღწნოსა და ევსტათი უზავებდა წყალსა. და გამოვიდის გარე ტირნ და დაიბანის პირი შევიდის და ჰმსახურებნ მათ. და იყო სასწაულად ჯელსა ევსტათისსა /73/ სასწაული რადმეთუ წყალულ იყო იგი ბრძოლსა შინა, და ვითარ ჰმსახურებდა იგი ერთმან მან მკედართაგანმან რომელსა ეწოდა ანტიოქოს მიჰხედა მან და იხილა წყალული იგი ქედსა ევსტათისასა და იცნა იგი და ახლდა და მოეხვა ქედსა მისსა და ამბორს უყოფდა ევსტათისსა და ტიროდა. ხოლო ძმაჲ იგი მისი აკაკიოს განიზრახვიდა გულსა თვსსა და თქუა: რადმე არს ესე მიჰხედა მანცა და იხილა სასწაული იგი და აღხლდა იცნა მყის და მოეხვა და ამბორს უყოფდა ევსტათის. და სახლუნიცა იგი ამბორს უყოფდეს ეგრევე და ტიროდეს მათ თანა. და შეკრბეს მუნ ყოველნი მკვდრნი მის დაბისანი და იტყოდეს რაჲ არს ესე საქმეჲ. ვითარ მცირედ დადუმნეს ჰკითხვიდეს ცოლისა მისისასა და შვილთასა. მაშინ ჰრქუა მათ: არა ვიცი მე ევსტათი და არცაღა მე ევსტათი ვარ. რასა შრომასა შემამთხუვეთ მე. ხოლო მათ ჰრქუეს: შენ ხარ უფალი ჩუენი ევსტათი. მოიქცეს და უთხრეს ყოველთა მათ კაცთა მის დაბისათა სიმკნე იგი მისი სპადსპეტობ/74/ასა შინა ვითარ იგი იყო. ხოლო მათ ვითარ ესმა, ტიროდეს ფრიად და იტყოდეს: ესევითარი კაცი აზნაური მუშაკად ჩუენდა დაღირდა. და მოვიდოდეს ყოველნი და შეუვრდებოდეს მას. ხოლო მკედართა მათ აღმოიღეს წიგნი იგი და მოუპყრეს ბრძანებაჲ მეფისაჲ და ვითარ ჰკითხვიდეს ცოლისა მისისასა და შვილთასა ჰრქუა მათ ვითარმედ მოისრნეს იგინი.

15. და მოიყვანეს ევსტათი და შემოსეს და წარემართნეს იგინი გზასა მათსა სიხარულით. ხოლო მდაბურნი იგი ტიროდეს და თანაუვიდოდეს მას. ხოლო იგი ჰლოცვიდა მათ და უკუნაქცინა იგი თვსა დაბად. და ვითარცა მიიწინეს იგინი მეფისა იხილა იგი მეფემან და ჰრქუა მას: რად ესრეთ განგუეშოვრე ჩუენგან ევსტათი ესოდენტა ამით ჟამთა. ხოლო მან იწყო თხრობად მისა ყოველსავე რაჲ იგი შეემთხვა მას. და შეჰკრბებოდეს მას ყოველნი იგი მთავარნი და ტირილით ისმენდეს სიტყუასა მას მისსა, რადმეთუ უთხრობდა მათ ცოლისა მისისასა ვითარ იგი ზღუასა შინა მიუღდეს და ვითარ შვილნი მისნი მკეცთა მისტაცნეს და ვითარ იგი ჰირი დიდი მოეწია მის ზედა და იყო შეკრებაჲ დიდი ქალ/74/აქსა მას შინა. ხოლო მეფემან ნუგეშინისჰსცა და დაადგინა იგი სპადსპეტადვე. რაჟამს იხილა მან რადმეთუ ერი არა კრებულ იყო წარავლინნა მონანი თვსნი.

Եւ երկուք ոմանք եկին ի գեաւոյն մի ուր<sup>188</sup> էին սնեալ որդիք Եւստաթէի. եւ եղեն առ նմա: Եւ էին<sup>189</sup> զանազան դիմաւք իբրեւ զճառագայթս արեգական, խաւսողք և ամբիծք ամենեւին: Իսկ գիւղջայքն<sup>190</sup> աւանդեցին զնոսա իբրեւ զաւտարս եղեալս, և առեալ երեսուն<sup>191</sup> տաղանդ ոսկւոյ<sup>192</sup> գինն: Եւ յորժամ առին զնոսա՝ առաջի կացուցին Եւստաթէի, և ի հազարաց եգիտ Եւստաթէոս<sup>193</sup> հաճոյս ինքեան ամենայն իրաւք, զոր ինքեան զինակիր կացոյց և ի վերայ սեղանոյ իւրոյ և սենեկի, և սիրեաց զնոսա յոյժ վասն զի սովորութիւն որդեծնութեանն պահանջէր զհայրենի անձուկն: Եւ ժողովեալ զամենայն զաւրականսն հռաժարեալ ըստ սովորութեանն<sup>194</sup> ի թագաւորէն զնայր<sup>195</sup> ի պատերազմ:

16. Եւ անցեալ ընդ Իդիմացիսն կոտորէր, և անցեալ ընդ Դանոբ, ելին ի ներքսագոյն աշխարհն<sup>196</sup> բարբարոսաց. որպէս զի նախախնամութիւնն Աստուծոյ<sup>197</sup> ածէր զնա ի տեղին ուր<sup>198</sup> բնակեալ էր կինն իւր<sup>199</sup>. իսկ զաւրավարն բնակեալ էր ի խորանի կնոջ իւրոյ: Եւ<sup>200</sup> ի միում աւուր երկու<sup>201</sup> եղբարքն շրջելով<sup>202</sup> ի պարտիզին ի մեջարեւի որ էր մերձ ի խորանն, և նստեալք ընդ ծառոգն պատմէին զտղայութենէն. իսկ մայրն նոցա նստէր ի պատուհանին յիշատակ ունելով անցելոցն հեծեծելով, և գաղտաբար ունկնդրութիւն առնէր<sup>203</sup> ասացելոցն: Քանզի ասէր երեց եղբայրն ցկրտսերն. եթէ<sup>204</sup> Ոչ այլ ինչ զտղայութենէն յիշատակ ունիմ, բայց միայն զայս, զի զհայր իմ գիտեմ զի<sup>205</sup> թէ զաւրական էր, և մայրն իմ գեղեցիկ յոյժ եղեալ, և միւս եղբայրն իմ փոքրիկ<sup>206</sup> խարտեաշ հերովք. իսկ<sup>207</sup> հայրն մեր եղեալ զմեզ ի մախաղի, մաւրն զկնի գոլով<sup>208</sup> ել<sup>209</sup> ի նաւ մեաւք հանդերձ և մարբն: Իսկ յելանէլն մեր՝ մայրն ոչ ել ընդ մեզ. ոչ գիտեմ թէ որպէս<sup>210</sup> ի ծովուն փաաց. իսկ հայրն բարձեալ զմեզ հեծեծելով զնայր: Եւ հասեալ ի գետ ուրեմս անցոյց զմիւս տղայն, աստուստ զիս թողոյր, և հանդերձեալ նորա դառնալ, յափշտակեաց զիս առիւծ, յորմէ թափեցին զիս հովիւք ոչխարաց, և սնայ ի գետոյն յորում և դու գիտես. բայց յաղագս հաւրն, և միւսոյ մանկանն ոչ եւս<sup>211</sup> գիտեմ եթէ զինչ եղեն: Եւ վաղվաղակի ի վեր<sup>212</sup> վազեաց եղբայր նորա<sup>213</sup> լալով և ասէ. Զաւրութեամբն Քրիստոսի, եղբայր քո եմ, քանզի և որք զիսն սնուցին, ասացին<sup>214</sup> թէ ի գայլուէ գերծուցաք զքեզ. և զիրկս արկեալ համբուրէր զնա: Եւ լուեալ մաւրն նոցա խռովեցաւ ի սրտի իւրում յոյժ. քանզի<sup>215</sup> գիտաց զորդիսն իւր գոյ, և տեսեալ զերիտասարդսն թէ որպէս զվիմեամբք<sup>216</sup> զիրկս արկանելով լալին, գեղձացեալ<sup>217</sup> սրտիւ ոչ եւս<sup>218</sup> կարէր արգելուլ զինքն ի լալոյ մինչեւ ցերեկոյ:

188 մի n.: որ Y | 189 եւ եղ. ...-: om. SY | 190 գիւղջայինք VY | 191 om. S | 192 om. V | 193 add. զնոսա Y | 194 սովորականին V | 195 ի ...-: երթայր S | 196 om. V | 197 Քրիստոսի V | 198 յորում V | 199 նորա | 200 իսկ V | 201 om. Y | 202 -ջեալ V | 203 առնելով S | 204 թէ S | 205 om. VY | 206 om. S | 207 եւ S | 208 գալով VS | 209 էր V | 210 իբր V; om. Y | 211 om. V | 212 վերայ S | 213 om. Y | 214 ասէին V | 215 վասն զի V | 216 միմեանս V, -անց Y | 217 բարձ- V

და შეჰკრებდეს მკედარსა და ორნი კაცნი რომელნი წარველინეს შეკრებად მკედრისა. მოვიდეს დაბასა მას სადაცა ძენი იგი ევსტათისნი აღიზარდნენ რამდეთუ იყვნეს პირნი მათნი ვითარცა ნათელნი მზისანი ჰასაკოვან კეთილად მეტყუელ და უბიწო. მაშინ მკვდრთა მის დაბისათა მოჰსხნეს ორნი იგი ყრმანი მკედრად მეფისათა რამდეთუ უცხო იყვნეს იგინი მათ შორის. და მოიღეს მათგან ოცდაათი დრაჰკანი და წარმოიყვანეს იგინი და წარუდგინეს ევსტათის და ათასნი კაცნი სხუანი რომელნი შეკრბეს მკედართა მათ. ხოლო ევსტათი ყოველთა მათ შორის პოვნა ორნი იგი ძმანი სათნონი ყოველთავე, და დაადგინა იგინი მთავრად ყოველსა მას ერსა ზედა დაბასა ზედა და ყოველსა მონაგებსა მისსა და შეიყუარნა იგინი ფრიად, რამდეთუ ღმრთისა მიერ მოცემულ არს ბუნებასა მამადედათასა სურვილი და სიყუარული შვილთა თვსთად. და მაშინ ყოველი იგი ერი მისი დაიჯ/75<sup>7</sup>/მნა მეფისაგან და ყოველთა მთავართა მისთაგან და წარემართა იგი ბრძოლად.

16. და მიიწია იგი ელვამადად და მოსრნა იგინი და წიაღვლო დანოზი მდინარე და მიიწია სოფელსა მას წარმართთასა რამდეთუ თანამიჰყვანდა სადაცა იყო ცოლი იგი ევსტათისი. ხოლო მთავარი იგი ნებითა ღმრთისადათა მახლობელად კარავსა მას ცოლისა მისისასა დადგა, და დღესა ერთსა ორნი იგი ძმანი მივიდეს სამოთხესა მას სამხრის ოდენ და დაჰსხდეს იგინი კარავსა მას თანა ნერგსა ქუეშე. და იტყოდეს ურთიერთას სიყრმისათვს. ხოლო დედად იგი მათი ჯდა სარკუმელთა ზედა მახლობელად მათსა. და მოიკსენებდა პირველთა მათ და ტიროდა და ისმენდა სიტყუასა მას ჭაბუკთასა. და უთხოზდა უხუცესი იგი ძმად ძმასა მას უმრწამესსა: არარად სხუად მივიკსენე გარნა ესე რამდეთუ მამად ჩემი მაცსოვს სჰადჰეტი და დედად ჩემი ფრიად შუენიერი და უმრწემესი ძმად ჩემი მწითურ თმითა და მამამან ჩუენმან შთაგუსცნა ქედსა და აღგჰკიდნა და დედად თანავიდოდა<sup>57</sup>. და რასა ჟამსა /75<sup>7</sup>/ განვედით ჩუენ, დედად ჩუენი არა იყო ჩუენ თანა არა უწყი ვითარ ზღუასა შინა დარჩა იგი. ხოლო მამამან ჩუენმან აღგჰკიდნა ჩუენ და ტირილითა ვიდოდა იგი, და მივიწენით კიდესა მდინარისასა და წიაღიყვანა უმრწემესი ძმად ჩემი და ამიერიტ დამიტევა კიდესა მის მდინარისასა. და ვითარ მოვიდოდა იგი ჩემდა აღმიტაცა მე ლომმან და მომიღეს მე მწყემსთა და აღვიზარდე მე დაბასა რომელ შენცა იგი. ხოლო მამასა და დედასა ჩემსა არა უწყი რად შეემთხვა მათ. მაშინ აღხლდნა ძმად იგი მისი და ჰრქუა მას ტირილით: ვეფუცები ძალსა ქრისტესსა ძმად შენი ვარი მე. და ესმოდა დედასა მათსა და შეძრწუნდა ფრიად გული მისი და გულისხმაყო ვითარმედ შვილნი მისნი არიან და იხილნა ჭაბუკნი იგი და ვითარ შეიხვნეს ურთიერთას და ტიროდეს და შეწუხნა გული მისი და ტიროდა ვიდრე მწუხრადმდე.

<sup>57</sup> (ed.) თანა

17. Իսկ ի վաղիւ անդր ժուժկալեալ, առաջի գայր Եւստաթէի ասելով. Աղաչեմ, զքեզ տէր իմ, զի և<sup>219</sup> եւ Հրովմայեցի եմ. զերծո զիս ի գաւառն իմ հանելով ի տեղոցէս: Եւ զայս ասացեալ նկարէր զնշան առնն, և<sup>220</sup> ասէ ցնա. Աղաչեմ զքեզ, տէր, մի զարշիր յաղախնոյ քումմէ, այլ պատմեա ինձ վասն ի սկզբանէ վարուց քոց. մի զուցէ դու ես՝ որ կորուսերն զիս. պատմեա ինձ զգաւութիւն Տեառն Քրիստոսի քո:

Եւ լուեալ նորա յաշխարհին բարբարոսաց զՔրիստոս անուանելով<sup>221</sup> զմտաւ ածէր ասելով եթէ իբրեւ զմի ոք ի Հռովմայեցոց ուսեալ է զՔրիստոս: Եւ փոքր ինչ փոյթ արարեալ սկսաւ պատմել. և մինչդեռ<sup>222</sup> նա բան մի ի պատահելոցն ասէր, կինն յառաջակայսն<sup>223</sup> պատասխանի առնէր ի դիպուածոցն. և ի սկսանել առնն ասել թէ զհարդ նաւավարն յափշտակեաց զկինն իւր, իսկ սորա<sup>224</sup> զպատմութիւնս որդւոցն ունելով՝ յաղագս յափշտակութեան<sup>225</sup> զազանացն պատասխանի առնէր: Եւ լուեալ Եւստաթէի ասէ. Երդմեսցուցանեմ զքեզ ի Քրիստոս, ուստի զպատահումսս զիմ<sup>226</sup> գիտացեր: Եւ<sup>227</sup> ընթացեալ նորա<sup>228</sup> և անկեալ առ ոտս նորա ասէ, Ես եմ տառապեալ կինն քո, եմ<sup>229</sup> յԱստուածհաւատուհի<sup>230</sup>, մի բարկանար ի վերայ իմ, տէր, քանզի որ երեւեցաւ քեզ ի լերինն<sup>231</sup> տեսլեամբ եղջերուի, նորա շնորհիւն անմերձենալի եմ եւ յայլազգւոյն որ յափշտակեացն զիս<sup>232</sup>: Եւ<sup>233</sup> նա լալով ասէ. Ոչ<sup>234</sup> նուաղութիւն է ինձ վասն այնորիկ. արքինեալ է Աստուած որ ամենայն ուրեք մերձ է առ իս: Իսկ<sup>235</sup> կինն ասէ. Գիտացե՛ր վասն որդւոցն քոց<sup>236</sup> թէ ոչ: Եւ նա ասէ. Ասացի քեզ<sup>237</sup> թէ զազանակուր եղեն մանկունք, և այժմ ասես թէ գիտացե՛ր վասն որդւոցն քոյոց: Իսկ նա ասէ ցնա<sup>238</sup>. Սոքա երկոքին զինակիրքս քո գեղեցիկք մեր որդիքն են, այլ և ոչ ինքեանք իսկ զիտէին մինչեւ ցայժմ եղբարք միմեանց լինել. քանզի լուայ երէկ ի պարտիզին միմեանց պատմելով: Եւ կոչեցեալ զնոսա հարցանէր թէ ի բր սնայք. իսկ նոքա կարգաւ յիշատակ առեալք, իմացուցանէին նոցա զպատահումսն: Եւ ձեռն ի ձեռին եղեալ երկաքանչիւրոց, և անկեալ զպարանոցաւ միմեանց լային մինչև ցժամս երկուս, մինչև ամենայն զաւրացն ժողովեալ և լալ ընդ նոսին յաղագս զիւտի ծանօթութեանն:

218 om. V | 219 om. V | 220 om. SY | 221 -նեալ S | 222 մինչ V | 223 զառա- Y | 224 սա S, նորա V | 225 -տակելս S | 226 իմ V | 227 add. նա V | 228 om. V | 229 om. Y | 230 -ուրիկ S | 231 լեառն V | 232 om. S | 233 իսկ Y | 234 abhinc fol.240ra aliam redactionem praebet Y | 235 om. S | 236 om. V | 237 om. V | 238 om. V

17. და ხვალისა დღე მივიდა იგი ევსტათისსა და ჰრქუა მას: გევედრები შენ უფალო რადმეთუ მეცა ჰრომაელი ვარ რადთა წარმიყვანო მე სოფლად შენდა რასა ჟამსა წარჰხვდოდი შენ ამიერ ადგილით. /76/ და ვითარ იტყოდა ჰხედვიდა პირსა ქმარისა თვსასა და ჰრქუა მას: გევედრები შენ უფალო ჩემო ნუ გაგან მწევალი შენი, მითხარ მე შენ ცხოვრებად შენი პირველი ნულუკუე შენ ხარ რომელმან წარწყმიდე მე რომელსა ესე ეჰგონებ. მითხარლა გაფუცებ ძალსა ქრისტესსა.

ვითარცა ესმა ევსტათის რადმეთუ სოფელსა მას წარმართასა ქრისტესა სახელ ჰსდებს განიზრახა და ჰრქუა რადმეთუ ჰრომთა ქუეყანასა ქრისტეანე ყოფილ არს. იწყო თხრობად მისსა მიმართ ვითარ იგი იტყოდა სახესა ერთსა რად შეემთხვა მას ყოველი ბოროტი იგი, წინაღწარ უთხრობდა ყოველსავე მას. იწყო თხრობად ვითარ იგი მენავეთა მოძღუარმან მიუღო ცოლი მისი და იგი უთხრობდა ვითარ იგი აღტაცნეს მწევთა მათ შვილნი მისნი. ვითარცა ესმა ევსტათის, ჰრქუა მას გაფუცებ შენ ქრისტესა ვინადა ესე მეცნიერებისა სიტყუად შენ თანა ჩემთვს რად იგი შემემთხვა მე. ხოლო იგი შეუვრდა ფერჯთა თანა ქმრისა თვსისათა და ჰრქუა მას: მე ვარ უბადრუკი ცოლი შენი თეოპისტოს. ნუ განჰრისხნები უფალო ჩემო გეფუცები /76/ ძალსა ქრისტესსა რომელ გაჩუენა შენ მთასა მას ვითარცა ირემი რადმეთუ მადლითა ღმრთისადთა, შეუგინებულ ვარ მე უცხოთესლთა მათგან რომელთა მიმტაცენ მე. ხოლო იგი ტირილით ეტყო: არარად მჭირის მე მაგისთვს, კურთხეულ არს ღმერთი რომელი ყოველსა ადგილსა თანა მივიდოდა და დამიცვა მე, კურთხეულ არს ქრისტე, რომელმან მიჩუენა მეუღლე და თანამორწმუნე ცოლი ჩემი. ხოლო მან ჰრქუა: იცნენა უფალო შვილნი შენნი. — ანუ არა გარქუ ვითარმედ მწევთა შეჭმულ იქმნეს და აწ შენ მეტყვ იცნენა შვილნი შენნიო. ხოლო მან ჰრქუა: მთავარნი ესე ერისა შენისანი შეუენიერნი შვილნი შენნი არიან არამედ არცა მაგათ უწყოდეს ვიდრე აქამომდე ვითარმედ ძმანი არიან, რადმეთუ მესმა მე მათი სიტყუად სამოთხესა შინა რად იგი შეგუემთხვა ჩუენ და მათ. და მათცა იცნეს ურთიერთას ერთმან ერთი მოეხვნეს კელსა და ამბორსუყვეს ურთიერთას მრავალ ჟამ დიდითა ტირილითა. მაშინ მოუწოდა ევსტათი და ჰკითხვიდა მათ ვითარ აღიზარდნეს შემდგომითი შემდგომად ყოველი რადცა შე/77/ემთხვა მათ, კელნი შეიპყრნეს ურთიერთას და მოეხვნეს შვილნი კელსა მამადედათა თვსთასა. ტიროდეს მეორით ჟამითგან ვიდრე მეექუსედ ჟამადმდე. და შეკრება ყოველი იგი და ტიროდეს პოვნასა მათსა.

18. Եւ տաւն մեծ կատարեալ ի վաղիւ անդր առ Աստուած աղաղակէին կոտորելով զայլագգիսն ամենեսեան: Եւ դարձեալ մեծաւ յաղթութեամբ հասին ի Հռովմ: Եւ յառաջ քան զնորա դառնալն՝ մեծաւ սիրելի թագաւորն իւր, և եղև այլ թագաւոր անուն Տրայանոս որ ոչ գիտէր զՔրիստոս, այլ<sup>239</sup> և ոչ զԵւստաթէոս. և գիտացեալ թէ զՔրիստոս անուանէ<sup>240</sup>, հրամայեաց ածել զԵւստաթէոս, և զկիինն նորա և զերկուս որդիսն նորա<sup>241</sup> մտանել ի հանդէսն. և այնպէս առեւծամարտիկ հրամայեաց նոցա լինել: Եւ եկեալ առիւծուն երկիր պագանէր նոցա, և ասէր մարդկաւրէն ձայնիւ. Աղաչեմ զձեզ որ արժանիդ էք արքայութեանն Աստուծոյ, և մի ինչ զայրանայք, զի ակամայ հասի առ ձեզ. և զայս ասացեալ ել յասպարիզէն: Եւ ժողովէր ամենայն բազմութիւնն հաւտացելոցն ի Քրիստոս: Իսկ թագաւորին զայրացեալ հրամայեաց ցուլ պղծնի առնել, և բազում հրով ջեռուցանել, մինչև լինել նմա իբրև գիպալակն, և այսպէս արկեալ ի նա գնոսա վճարել ի կենացս: Եւ իբրև մերձեցան յամենադէմեայ մենքենայն, խոնարհեցուցին ծունր, աղօթէին ասելով<sup>242</sup>. Տէր զօրութեանց, անտեսանելիդ Աստուած, իսկ մեզ երևեալ որպէս և կամեցար, լուր պաղատանաց մերոց, և աղօթք մեր կատարածեալ<sup>243</sup>, զի միաբանեալք արժանի եղեալք<sup>244</sup> ժառանգութեանն<sup>245</sup> մասին Քրիստոսի քո հասանել, որպէս ամբիժ մանկունքն հրով վախճանեցան. Տուր, Տէր, յիշողացն զանուանս մեր՝ առատութիւն յերկնէ և յերկրէ, ընդ ծով և ընդ գետս առանց ժաւառու և վտանգի անցանել. որոց զաւակք վախճանի՝ վաղվաղակի յաւգնութիւն հաս: Զմեղս ծանունս թեթևացո, որք ի ճանապարհի յիշեն զմեզ՝ ամենեւին<sup>246</sup> բարեգործեա, զհիւանդս յիշողացն զմեզ<sup>247</sup> բժշկեա վաղվաղակի և յառողջութիւն ած. զեռացումս զայս ի ցաւդ դարձո. զոգիս մեր խաղաղութեամբ ընկալ, և զմարմինս մեր մի բարժանէր, այլ ի միասին հանգո: Ասէ ցնոսա Տէր ի ձեռն հրեշտակի. Ճշմարտապէս այդպէս<sup>248</sup> լիցի ձեզ, և աւելի ևս քան զայդոսիկ, քանզի ուր քղանցք հանդերձից ձերոց իցեն՝ անդ եղիցի և<sup>249</sup> զօրութիւն իմ: Եւ արգելեալ գնոսա ի ցուլն, եղև եռացումս իբրև զձին, և աւանդեցին զոգիս իւրեանց խաղաղութեամբ: Իսկ անօթ տանջանարանին եղև նոցա աղօթատուն:

19. Արդ յիշատակ բարեյաղթ վկայիցն կատարի յառաջ քան զուր կալանդացն հոկտեմբերի, որ է քաղոց ամիս<sup>250</sup>, և են բարեխօս հաւատացելոցս ի Քրիստոս Յիսուս ի Տէր մեր. որում փառք և զօրութիւն այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:

<sup>239</sup> om. S | <sup>240</sup> hic concludit N cum multis variationibus | <sup>241</sup> om. V | <sup>242</sup> hic omittit praeces et sepulturam N | <sup>243</sup> տարածեցին V | <sup>244</sup> լիցուք V | <sup>245</sup> om. V | <sup>246</sup> ամենայնիւ V | <sup>247</sup> om. S | <sup>248</sup> այդ V | <sup>249</sup> om. S | <sup>250</sup> abhinc sic concludit S: հայոց մեր որում փառք ի աւետից յաւիտեանց



18. და ყვეს სიხარული დიდი მას დღესა შინა. და ვითარცა ევედრნეს და მოსრნეს ყოველნი მტერნი და მოაქციეს ძლევითა და სიხარულითა დიდითა. და მოიწინეს ჰრომედ ვიდრე მოსლვადმდე მისა და მოკუდა საყუარელი იგი მისი მეფე და დაჯდა სხუად მეფე რომელსა სახელი ერქუა ტრაიანე რომელმან არა იცოდა ქრისტე არცა ევსტათი. გულისჴმაყო ტრაიანოს რადმეთუ ქრისტეანე არს ევსტათი, უბრძანა მისი და ცოლისა და შვილთა მიყვანებად სადაცა იყვნეს მკეცნი და ესრეთ ლომთა მიჰსხნეს იგინი. და მოვიდა ლომი იგი დიდი და თაყუანისსცა მათ და ეტყოდა ჴმითა დიდითა: გევედრები თქუენ ღირსთა სწავლისათა ნუ განჰრისხნებით ჩემთვის, რადმეთუ უნებლიადთ მოსრულ ვარ თქუენდა. და ვითარცა ესე თქუა მიიქცია თჳსავე ადგილად. ჰხედვიდა ყოველი იგი ერი და ჰრწმენა მათ ქრისტე. /77v/ და განრისხნა მეფე იგი და უბრძანა განჯურვებად ზუარაკსა რვალისასა და განაჯურვეს ფრიად, და იქმნა იგი ვითარცა ელვად და ესრე შესხმა მათი და წარწყმედა ცხორებისაგან ამის სოფლისადთა და ვითარცა მივიდეს იგინი და დადგეს საჯუმილსა მას თანა მოიდრიკნეს მუკლნი ილოცვიდეს უფლისა მიმართ და იტყოდეს. უფალო ძალთაო ღმერთო უხილაო, რომელი გამოგუცხადე ჩუენ ვითარცა გინდა, ისმინე ჩუენი გვედრებელთა შენთად ლოცვად ჩუენი სრულჴყავ რადთა ერთობით ღირს ვიქმნეთ სამკვდრებელსა და ნათლისა ქრისტე შენისასა მიმთხუევად ვითარცა იგი სამნი ყრმანი ცეცხლითა სრულ იქმნეს. მოეც უფალო რომელსა მოიჴსენონ სახელი შენი განსუენებად ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, რომელნი ზღუათა და მდინარეთა ვიდოდიან უჴირველად დაიცვენ. რომელთა შვილნი უწყდებოდიან ადრედ აღჰმართენ იგინი და განამრავლენ და ცოდვანი მძიმენი აღუმცირენ, რომელთაგან არა ზედა მოგჴსენნენ შეიწყალენ, რომელნი სნეულ იყვნენ და მოგჴსენნენ მყის მადლი კურნებისად მიეცი. /78r/ მერმე გევედრები შენ, ქრისტე მხოლოდშობილო, მდულარებად ესე ცეცხლისად ცუარად გარდააქცე, და სულნი ჩუენნი მშჴდობით შეივედრენ და გუამთა ჩუენთა ნუ განიყოფრებ ურთიერთას არამედ ერთობით მშჴდობით დაჰმარხენ უკუნისამდე, ამენ. ეტყოდა უფალი ზეცით გარდამო და ჰრქუა მათ: ჴემმარიტად ეგრეთ იყო თქუენთჳს და უფროდსა ამისთჳს რადმეთუ რომელსა ადგილსა ფესუთა სამოსლისა თქუენისათა იყოს, გინა ნაწილნი თქუენნი მუნ, იყოს ძალი ჩემი და შეჴცნეს ზუარაკსა მას რვალისასა განჯურვებულსა და იქმნა სიმძაფრედ იგი მისი ვითარცა თოვლი და სულნი მათნი შეჴვედრენეს უფალსა და ჴურჴელი იგი სატანჯველისად იქმნა მათა სამარხო.

19. ხოლო ჴსენებად წმიდათა მათ და კეთილად-მძლეთა მოწამეთად აღესრულების თთუჴსა სექდენბერსა ოცდახუთსა ქრისტე იესჴს მიერ უფლისა ჩუენისა რომლისად არს დიდებად უკუნითი უკუნისამდე ამენ.

*<Traduction des versions arménienne et géorgienne>*

Mois de septembre le 25.

Courage, patience, et ensuite martyre<sup>28</sup>  
de saint Eusthate, de ses enfants et de son épouse,

1. La troisième année de l'empereur Marcien<sup>29</sup>, il y eut un général extrêmement vaillant, qui fut toujours victorieux<sup>30</sup> contre tous les agresseurs, rempli d'expérience, et chasseur de cerf et de biches et de tous les quadrupèdes plus petits<sup>31</sup>. Son nom était Eustathe<sup>32</sup> et celui de sa femme Tatiana<sup>33</sup>, et ils avaient deux fils. Le premier avait six ans et le second quatre ans. Eustrathe était très aimé de tous pour sa générosité, riche en bétail en serviteurs, inégalable<sup>34</sup> par le nombre de chevaux et chameaux, de vêtements d'or et d'argent. Trois cent plats d'argent étaient au service<sup>35</sup> de sa maison. Il était païen quant à la religion et le soutien de tous les malmenés<sup>36</sup>. Il vêtait d'habits ceux qui étaient nus, il distribuait le pain<sup>37</sup> aux affamés et aux malheureux qui étaient

<sup>28</sup> Le titre reflète parfaitement l'adjonction quasi superflue du martyre, épreuve moins grande que celle où Eustathe rivalise avec la patience de Job. L'ancienne légende et ses versions nomment Placidus.

<sup>29</sup> Les deux témoins les plus anciens en arménien ont éliminé le nom de Marcien. S écrit Hadrien, qui est le nom du persécuteur final dans le texte grec principal Act. SS., p. 134 D ainsi que dans ses versions géorgienne, copte et syriaque, ainsi que dans la Métaphrase grecque Anal. Boll. 3(1884), p.105 et sa version géorgienne. Y indique Domitien. Au § 18, l'empereur qui fait brûler la famille est partout Trajan, sauf dans la finale de Y qui écrit Tatiane ( en pensant à un successeur de Titus ?). Le nom de Marcien n'est donc préservé que par V, l'édition, et N par ailleurs sérieusement résumé. L'arabe et le géorgien attestent que Marcien est la leçon exacte, écartée par les deux meilleurs manuscrits S et Y, puisque Marcien ne peut être un bon empereur. C'est le premier indice d'une origine chalcédonienne du récit arménien.

<sup>30</sup> La variante de S 25 : «efficace» est plus proche de l'arménien կորովի.

<sup>31</sup> Ici S 25 glose «grands et petits», et A 28 écrit litt. «jeunes par la parturition», plus proche de l'arménien «des plus petits».

<sup>32</sup> Plus d'une fois, le texte écrit ջեծրօյց variante due sans doute à l'attraction du titre «général», stratélate, le bon stratège. Dans Eusyr, le titre militaire pourrait paraître le nom de Placidus.

<sup>33</sup> Ce nom n'apparaît ni en syriaque ni en copte, même au baptême. Mais bien dans la scène du baptême des deux textes grecs principaux et de leurs versions. Le nom «Mariane» en arménien dans VN est une faute de lecture ancienne remontant à l'onciale ou erkathagir.

<sup>34</sup> Curieusement l'arménien a séparé le «nombre» des chevaux et des chameaux, et écrit «plus haut que le nombre» par les chevaux. Les chameaux, absents de tous les autres textes, viennent évidemment de Job, 1, 2.

<sup>35</sup> La correspondance est si littérale que seul un mot «servir» est traduit par deux mots en arménien.

<sup>36</sup> En arménien «les affamés et les blessés».

<sup>37</sup> En arménien «ils nourrissent».

dans les prisons, il donnait souvent une prime et les faisait sortir. Il émancipait les serviteurs et les servantes de quarante ans<sup>38</sup> avec un gros soutien. Il était<sup>39</sup> le recours de tous les pauvres. Dieu<sup>40</sup> ne voulut pas qu'un tel homme mène sa<sup>41</sup> vie sous le joug du culte des idoles, mais qu'il rencontre la libération<sup>42</sup> donnée par le Christ<sup>43</sup> Jésus, et le dispensateur de la grâce lui suscita les esprits saints.

2. Un jour Eustrathe monta dans la montagne et inspecta tous les vallons et les ravins<sup>44</sup> pour y trouver quelque gibier. Or l'esprit de vérité, Jésus-Christ, fils de Dieu qui est Dieu<sup>45</sup>, revêtit la forme de l'esclave (Phil.2,7) et circula parmi les hommes (Bar, 3,38) et cacha la divinité par<sup>46</sup> le corps issu de la sainte Vierge<sup>47</sup>. Ainsi également aujourd'hui notre Seigneur Jésus-Christ s'est lui-même manifesté à Eustathe dans un cerf dont les cornes allaient jusqu'aux nuages<sup>48</sup>, et au milieu des cornes il vit la forme de la Croix ornée de lumière. Il apparut à Eustathe et courut à travers le ravin, sortit des fourrés et se faufila sur un terrain dégagé<sup>49</sup>. Quand Eustathe vit l'animal superbe et merveilleusement formé et surtout avec la parure<sup>50</sup> des cornes, il s'empressa ardemment de montrer la vision merveilleuse à ses parèdres. Il le suivit rapidement et sortit des fourrés à grande allure, afin de ne pas être découvert des compagnons de chasse d'Eustathe<sup>51</sup>, Mais l'esprit de vérité<sup>52</sup> le guida et le conduisit loin d'eux afin de révéler par lui-même à Eustathe ce qu'il avait devant lui. Et quand il se fut éloigné des serviteurs dans un lieu très retiré, il croyait qu'il y verrait l'animal qui lui était apparu. Et tandis qu'il s'était approché afin de tirer le cerf, il le trouva brusquement au moment de franchir le ravin, et une

<sup>38</sup> L'arménien spécifie «dépassant» quarante ans.

<sup>39</sup> Le ms N ajoute «à la manière d'un père».

<sup>40</sup> Tous les témoins arméniens disent «la prévenance divine».

<sup>41</sup> Arm. «cette» vie.

<sup>42</sup> L'arménien ajoute «du baptême très saint».

<sup>43</sup> L'arménien termine «lequel donne de se constituer un esprit pur».

<sup>44</sup> Omis en arménien.

<sup>45</sup> L'arménien omet «qui est Dieu».

<sup>46</sup> Arm. «dans le corps...»

<sup>47</sup> V écrit simplement «dans le corps», sans doute pour éviter l'ambiguïté «dans le corps de la Vierge». Le génitif arménien est mieux spécifié en géorgien. Seul Eucopt p.105-106 écrit : *εφεινε ἱπσωμα ἡταπνογτε φορει ἱμοφ ἡτκαλαρη ἡτπαρθενος* *il portait le corps que Dieu a pris dans le sein de la Vierge*, montrant par là que la légende tardive reprend un texte plus proche du modèle grec du copte.

<sup>48</sup> L'image de la nuée est absente de la légende ancienne et de ses versions.

<sup>49</sup> Arm. «sur un col élevé», plus proche de *ἀκρόρειαν πέτρας ὑψηλοτάτης*, p.124 E.

<sup>50</sup> Arm. «vue» ou «vision» des cornes.

<sup>51</sup> Arm. «afin qu'Eustathe ne soit pas découvert de ses maîtres chasseurs et de ses officiers»

<sup>52</sup> Cet «esprit de vérité» L'arabe écrit «Cela survint par la providence de l'Esprit saint», *L'esprit de vérité* est absent dans la légende primitive et ses versions.

voix retentit avec force à l'adresse d'Eustrathe qui disait : «Ô Eustathe, pourquoi me persécutes-tu ? (Act 9,4) Je suis venu pour toi et c'est toi qui me poursuis, car comme Saul toi aussi tu me poursuivais, mais le persécuteur qui me poursuivait, je l'ai accueilli en mon sein. Ainsi toi aussi je veux t'emporter Eustathe !»

3. Alors il fut effrayé et tomba à terre, et après qu'un petit moment soit passé, il reprit ses sens, il leva les yeux pour voir qui était celui qui lui parlait. Et voici des cornes de ce cerf une voix se fit entendre et alors Eusthate voyait au milieu des cornes une croix pleine de fruits de toute couleur, et ensuite au milieu des cornes une croix de lumière scintillante et brillante et ornée de pierres précieuses<sup>53</sup>, et Eustathe dit : «Quelle est cette voix que j'entends, dévoile-toi à moi toi qui me parles !» Alors il vit la forme de la croix comme le visage d'un homme et dit : «Sois attentif, Eustathe, car celui qui a pensé ce monde comme chose des hommes, quand les eaux se sont séparées des eaux et que la terre a été affermie sur les eaux, et quand les eaux se sont accumulées en un océan<sup>54</sup> et que la route du soleil et de la lune ont été déterminés pour faire alterner leur course le jour et la nuit, lorsqu'il freinait la mer, lorsqu'il mettait les oiseaux dans l'air et qu'il remplissait toute la terre de quadrupèdes et de rampants de toute sorte, et qu'il remplissait toutes les eaux avec une providence indescriptible, lorsqu'il construisit Adam avec les quatre éléments afin qu'il y ait ensuite sa propre prédication, lorsqu'il fit surgir Ève d'Adam et l'appela Ève, en vue du Fils de Dieu à venir car de lui est venue la rémission des fautes et l'arrivée de la vie car Ève signifie plénitude dans la langue des Cappadociens. Je suis quand l'homme fut façonné et Dieu en revêtant la chair, est sorti de la Vierge, quand Noé construisit l'Arche avec des planches de bois pour le salut du monde car ensuite dans l'érection de la croix il se révéla, quand Abraham sacrifia son fils il lui fut donné en échange l'agneau, car c'était moi lorsque l'agneau fragile au visage avenant était proscrit, quand la vieillesse des hommes et la fraternité avec de l'enfer guide de la mort et la capture de l'idolâtrie des païens et la vérité des croyants, tout cela j'en suis conscient. Et écoute, Eustathe, et comprends ce deuxième discours, car tout le bien accordé qui survient à un homme par la naissance, et le mal des fruits de l'âme se trouve écrit pour toi aussi et tu n'y échapperas pas ! C'est pourquoi voici que tu as été élevé dans le pouvoir, les biens et les richesses, et tu as à être humilié de beaucoup par rapport à ta richesse aussi longtemps que tu n'auras pas renoncé sur terre à ta richesse. Et bientôt tu monteras dans cette lumière sainte dont je te parle. Sois parfait, car tu trouveras l'œuvre du bien dans ta vie. Dis donc maintenant si tu veux l'humiliation ou dans le temps futur, car tout ce qui est écrit à ton sujet t'arrivera bientôt».

<sup>53</sup> La correspondance entre Arm. et Géorg. frappe d'autant plus que le grec et ses versions s'en éloignent : τὸν τύπον τοῦ τιμίου σταυροῦ ὑπὲρ τὴν λαμπρότην τοῦ ἡλίου λάμποντα, p.124 F. L'arménien a donné l'image de la corne d'abondance sans référence à la croix, «*les cornes pleines de fruits et au milieu des cornes la croix rayonnante et brillante avec des pierres précieuses*».

<sup>54</sup> Le géorgien a probablement manqué le sens de «océan» et confondu le mot avec «en arrière».

4. Alors il se troubla et lui dit: «Je prie ta souveraineté, si cela ne peut être évité, de m'octroyer jusqu'à demain pour que j'interroge ta servante mon épouse, et me réponde en ce lieu. Je t'en prie et demain je viendrai et je te dirai le tout». La vision lui dit à nouveau : «Si tu viens ici demain, lave-toi d'abord dans le rite du prêtre du pays, et après cela tu verras mon visage en ce lieu !»

5. Et Eustathe descendit le soir de la montagne et il commença de raconter sa vision à sa femme, et voici que lorsqu'il eut achevé le récit de sa vision, sa femme s'écria d'une voix forte et dit : «Mon Seigneur, as-tu vu le crucifié que les chrétiens vénèrent ?», et elle s'écriait davantage et disait : ««Fils de Dieu, aie pitié de nous et de nos deux enfants !» Et quand son mari lui eut posé sa question, elle répondit et dit : «La nuit passée j'ai vu moi aussi cette vision que tu me racontes. C'est le Christ en personne, mais il t'est apparu volontairement sous cette forme parce que nous sommes sans baptême. Va maintenant cette nuit, recevons le baptême en secret et demain nous retournerons à cet endroit. Seigneur. Ne laisse pas passer loin de nous ce qui est écrit, et laissons-nous humilier selon la force que nous avons et non à la fin dans la vieillesse, car il est meilleur d'échapper au feu et d'attendre la rosée plutôt que d'être privé de rosée et d'attendre le feu».

6. Ensuite à minuit environ cette nuit ils emportèrent leurs deux enfants et reçurent le baptême au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Ils appelèrent Evstathios aussi du nom d'Eustathe, et son épouse ils l'appelèrent Theopiste et ses enfants l'aîné Agapi et le second ils l'appelèrent Theopistos. Et le prêtre dit : «Que le Dieu de paix soit avec vous et vous fasse croître dans le royaume des cieux. Je sais quelle est la main de Dieu sur vous. Mais lorsque vous vous reposerez dans le ciel des délices, souvenez-vous de l'âme du pauvre Jean !»

7. Et quand ce fut l'aurore, Eustathe détacha son cheval et s'en alla dans les champs. Et quand il s'approcha de l'endroit de la forêt il laissa non loin ses compagnons et s'en alla à l'endroit où il avait vu cette vision, il vit l'image comme la première fois et tomba sur la terre avec son visage, s'écria et dit : «Je te le demande, Seigneur, fais-moi comprendre que tu es le Christ le Fils du Dieu vivant !» Et maintenant je suis venu afin de te prier, Seigneur incorruptible, car maintenant nous allons supporter la dégradation qui doit venir sur nous, et non dans l'ultime période de la vieillesse !» Et le Seigneur tourna son visage avec sa gloire et lui dit : «Bienheureux êtes-vous car vous avez revêtu la lumière de ma grâce et dans le diable pendant trois jours entiers tout cela fondra sur toi. Raffermis donc ton âme, Évite un mot de blasphème. Donc croissez, je viendrai une deuxième fois !» Et quand le Seigneur eut parlé ainsi, il monta au ciel.

8. Et avant qu'Eustathe soit redescendu, soixante-dix chevaux furent détruits, et beaucoup de serviteurs de l'armée et de gens de service. Et le deuxième jour il s'abattit une calamité sur son troupeau. Ses chevaux, ses chameaux et ses brebis

furent détruites. Enfin le lendemain les murs ébranlés de son jardin s'écroulèrent, ainsi que ses hautes murailles dans le château. Et une quantité de pauvres ( s'empara ) des biens d'Eustathe, et il ne lui resta rien au moment où même l'empereur était parti sur le chemin de la Perse. Ce fut une grande joie pour les compagnons d'Eustathe, et tout le monde riait d'eux. Et il n'était plus possible de trouver le prince Eustathe ni son épouse ni ses enfants.

9. Cependant la femme d'Eustathe était belle de visage, car il n'a en avait pas de meilleure dans l'élégance des femmes. Quand ils furent arrivés en mer profonde, le capitaine s'enticha de la femme d'Eustathe. Il imagina un plan en son for intérieur et dit : «Quand il sortiront de la mer pour payer le navire, je ne donnerai pas la femme à son mari, et s'il m'en empêche, je le jetterai à la mer». Et lorsqu'il payèrent la traversée, le cynocéphale ne voulut pas rendre à Eustathe sa femme.

<Ici la traduction préparée par Michel van Esbroeck s'interrompte. — *NdlR*>

## &lt;Traduction du texte arabe&gt;

1. Il y avait la deuxième année du règne de l'empereur Marqīānūs un homme appelé Āstāt, il était chef des troupes de cet empereur, vigoureux de corps, expérimenté au combat et à la guerre, et connu en outre pour la chasse aux animaux sauvages et aux bêtes du désert. Il avait deux fils, l'un de six ans et l'autre de quatre. La grâce de Dieu était auprès de cet homme de manière manifeste par l'abondance des biens, des serviteurs et des chars de voyage. Et cet homme vénérât les idoles, et quand il était attablé, deux cent hommes se trouvaient en face de lui. Et en cela il était miséricordieux et pratiquait le bien, protégeait les pauvres, prenait soin des orphelins et secourait les veuves. Et quand notre Seigneur Jésus Christ vit la bonté de sa conduite et de sa compassion pour tous ceux qui tombaient dans les malheurs et les douleurs, il désira ne pas le laisser sortir de ce monde alors qu'il demeurerait dans le culte des idoles, mais il s'approcha de lui et il purifia son âme et ne lui interdit pas le vêtement du baptême.

2. Et voici que cet homme noble Āstātīūs l'intègre monta un jour sur une certaine montagne selon son habitude pour la chasse. Il inspecta l'endroit où les bêtes se rassemblaient et éleva son regard du côté de l'orient vers une apparence de cerf immense qui relevait la tête jusqu'à toucher les nuages. Et voici qu'il vit au milieu des cornes le signe de la Croix donneuse de vie. Il brillait et scintillait. Stupéfait devant cette vision, et commença à éperonner son cheval et à courir pour le chercher et l'attraper et ne cessa de galoper sur ses traces dans cette montagne. Il se sépara de ses compagnons et resta isolé d'eux et cela provenait de la providence de l'Esprit saint. Quand il se fut approché de lui, il leva la lance mais il le distança aussitôt jusqu'à ce qu'il le croise et se trouvât en face de lui. Alors cette vision resplendissante lui cria en plein visage et dit : «Ô Āstātīūs, pourquoi me poursuis-tu et de quoi m'accuses-tu ? Moi je suis venu à ton profit et à cause de toi, et toi tu es un deuxième Paul qui me persécutait ainsi que mon église. Et quand j'ai vu combien il me chassait, j'en ai fait mon apôtre. Ainsi pour toi aussi, ô Āstāt !»

3. Et quand Āstāt l'intègre eut entendu cette parole redoutable, il fut grandement effrayé et tomba de son cheval. Il se prosterna en adoration contre la terre, et après un moment et releva la tête pour voir qui l'avait appelé et lui parlait. Et voici que la voix venait d'au milieu des cornes du cerf, et son apparence était le visage du Seigneur Jésus Christ. Et s'écria et dit : «Je t'en prie, mon Seigneur, révèle-moi ta personne et ton image, afin que je te connaisse et que je croie en toi». Et il regarda au milieu de cette croix et la scruta, et voici que le visage d'un homme jeune et parfait lui parlait et lui dit : «Je suis, ô Āstātīūs, le Dieu éternel, je suis celui qui a créé le ciel, la terre et la lune, et qui a orné le ciel avec les étoiles. Je suis l'un de la Trinité. Choisi dès maintenant pour toi-même l'un des deux : je voudrais pour toi la pauvreté dans ce monde et tu recevras les vêtements de l'abondance dans l'autre. Ou bien tu aimeras la richesse dans ton monde passager et tu auras l'interdiction de la félicité du royaume des cieux»

4. Le *Stātīūs* lui répondit après cela avec crainte et tremblement et dit : «Si, ô mon Seigneur, il n'y a pas d'échappatoire à cela, donne-moi la permission de me rendre chez la mère de mes enfants et je lui raconterai cette chose étonnante et exceptionnelle.» Alors il entendit cette voix pour une seconde fois et la déclaration «Si tu veux voir mon visage, rends-toi aussitôt chez le prêtre chrétien, et demande-lui qu'il te baptise dans l'eau et l'esprit, toi et ta femme et tes deux enfants. Et quand tu auras revêtu le baptême, tu viendras et m'atteindras ici-même !»

5. Et quand *Āstātīūs* fut retourné chez son épouse, il lui raconta ce qui lui était apparu dans la montagne. Elle se réjouit grandement et dit : «En vérité tes yeux ont contemplé aujourd'hui une grande lumière et la joie immense qui est le Seigneur Jésus le Christ. Je te le dis en vérité, que j'ai vu comme ce que tu m'as raconté ma nuit passée. Aussi allons à présent quérir nos enfants et nous rendre chez ce prêtre béni, et nous serons baptisés dans l'église. Et quand viendra le lendemain, tu enfourches ton cheval pour aller dans cette montagne à l'endroit où tu as vu cette lumière excellente. Et s'il n'y a pas d'échappatoire, je désire aussi pour nous la pauvreté dans ce monde, que nous soyons dans l'indigence et fassions faillite pour la grâce de l'amitié !»

6. Quand *Āstāt* eut entendu son mot, il se leva aussitôt, saisit ses enfants et sortit, lui et sa femme pour se rendre chez ce prêtre, et il lui raconta tout ce qui était apparu. Ce prêtre s'en réjouit, se leva et le baptisa ainsi que sa femme et ses deux fils au nom du Père et du Fils et de l'Esprit saint. Et il l'appela et à ce moment son nom était avant le baptême *Āblāqīdās*, et il appela sa femme *Bistis* ce qui est «foi en Dieu». Et il appela son fils aîné *Āgābos*, ce qui est «Bien-aimé», et le plus jeune «croyant en Dieu». Et quand il les eut fortifiés avec le baptême, il les laissa partir dans la paix du Christ.

7. Au matin le bienheureux *Āstāt*, qui signifie «bien stabilisé», prit avec lui quatre-vingt-dix cavaliers de l'élite de ses compagnons et il monta sur cette montagne. Et il les envoya à la chercher le gibier et alla lui à cet endroit. Et il s'écarta jusqu'à ce qu'il l'atteigne. Et voici là avec son visage, il exultait et brillait et *Āstāt* adora jusqu'à terre et commença à lui demander en disant : «En vérité, mon Seigneur, tu es Jésus le Messie le Fils de Dieu éternel. Et ainsi tu as choisi mon âme pour la pauvreté dans ce monde, afin que ton royaume ne me soit pas interdit et que je sois compté avec tes justes et tes disciples !» Et cette vision brillante lui répliqua et dit : «En vérité, ô *Āstāt*, voilà que dans trois jour tes biens disparaîtront et les épreuves tomberont sur toi. Ne laisse pas ton cœur faiblir mais sois fort et patient, et je viendrai après ces coups et ces épreuves. Retourne-toi et regarde-toi !» Et quand le discours du Seigneur à *Āstāt* le bienheureux fut achevé, cette vision se déroba à lui.

8. Et avant qu' *Āstāt* ait quitté cette montagne, soixante-dix de ses chevaux moururent ainsi que vingt-cinq de ses vaches, et il arriva beaucoup de ses serviteurs et servantes moururent à ce moment. Et quand ce fut le visage du matin, il souffla un vent pestilentiel qui détruisit ses moutons et tous ses tissus peints, et le toit des maisons



de son palais s'effondrèrent. Et quand les ennemis parmi ses compagnons méchants l'entendirent, ils se précipitèrent sur lui pour lui reprocher les bienfaits et ils s'emparèrent de tout ce qu'il avait. Et à ce moment, l'empereur était parti pour le pays de la Perse, et il n'apprit pas son histoire. Alors la femme du bienheureux Āstāt lui dit : « Levons-nous maintenant, mon amour, pour prendre nos enfants et sortir de ce pays dans un pays où personne ne nous connaît. » Alors ils prirent leurs enfants la nuit et s'en allèrent en voulant gagner le pays d'Égypte. Et quand ils atteignirent le rivage de la mer pour monter dans un vaisseau, ils trouvèrent un commensal qui les invita sur quelque navire dans la mer. Et sa tête était celle d'un chien. Et sous la contrainte et la nécessité ils entrèrent dans son navire. Quand ils furent en pleine mer, celui qui avait une tête de chien porta son regard sur la femme d'Āstāt.

9. Elle était très belle. Et quand ils voulurent sortir du navire, celui qui avait une tête de chien enferma la femme d'Āstāt hors de portée de son mari. Et Āstāt commença à l'interroger au sujet de sa femme, et il ne fit rien mais il fit signe à ses compagnons de noyer Āstāt dans la mer. Et quand il comprit cela, il prit ses deux fils et sortit du navire en pleurant dans une douleur véhémente. Et il dit à ses enfants : « Malheur à vous, mes enfants ! C'est le comble que votre malheureuse mère est restée entre les mains du cynocéphale. Il l'a forcée sous menace de mort ! » Et par la providence de Dieu, voici que se souleva sur la mer un vent violent, et ce navire se brisa avec ceux qui s'y trouvaient et ils furent noyés. Cependant la femme d'Āstāt le bienheureux s'agrippa à une des planches du navire, et elle ne sombra pas retenue grâce à elle jusqu'à ce qu'elle arrive au rivage de la mer. Elle se rendit dans un des villages de cette contrée et ayant demandé du pain, elle en mangea. Elle y demeura tous les jours qu'elle vécut.

10. Alors Āstāt le bienheureux alors qu'il marchait dans ces voisinages, atteignit un fleuve abondant en eau, et comme il craignait de traverser avec les deux bambins, il prit l'aîné et le porta jusqu'à ce qu'il soit sur la rive du fleuve. Ensuite il revint pour porter l'autre. Et quand il fut à proximité de l'autre berge, un lion le prit et l'emporta, et un loup vint et prit l'autre. Et tandis qu'Āstāt regardait ses enfants et ne les abandonnait pas, il se mit à s'arracher les poils de la barbe. Il se trouvait au milieu du fleuve, et voici que ce lion emporta l'enfant dans sa gueule. Et lorsque des pasteurs l'eurent observé, ils se mirent ensuite à poursuivre le lion, et ils lui arrachèrent l'enfant et le lion s'encourut sur sa route. Quant à ce loup tandis qu'il était occupé avec l'enfant, une bande de laboureurs le harcelèrent et l'atteignirent, et par la grâce de Dieu ils sauvèrent l'enfant du loup. Alors les deux enfants allèrent tous les deux dans un seul village, mais le premier loin du second ne le vit pas.

11. Alors Āstāt quand il eut perdu sa femme et ses enfants s'assit tristement au bord du chemin, et pleura le visage dans les mains. Il sanglotait pour ses enfants et disait : « Malheur à vous, ô mes enfants, ô fruit de mon cœur, ô mes lumières, comment avez-vous été saisis tous deux aujourd'hui ! Malheur à toi Āstāt le dépourvu, comme

tu as déchu aujourd'hui du haut de ton renom et de ta richesse dans la pauvreté et le malheur. Je t'interroge et je te prie, ô toi le Seigneur Jésus le Christ, de me donner la patience et de ne pas me faire sortir de ce monde afin de te plaire par la bonne action, et de ne pas me saisir aussitôt, car mes péchés sont nombreux. Cependant, je réfléchis et me fortifie avec le juste Job le béni, dont je suis aujourd'hui la copie. Et je te prie, mon maître et mon Dieu, de ne pas éloigner de moi ton soutien !»

12. Et quand il eut achevé son discours et sa demande, il se leva et se mit en route jusqu'à ce qu'il arrive dans un village. Il y entra et y demanda du pain à manger, et il se loua dans le travail d'une vigne et demeura dans cette situation pendant quinze ans. Et voici que ses fils grandissaient et devenaient grands dans par la grâce de Dieu.

13. Alors qu'ils en arrivaient à un certain jour, les barbares sortirent contre Rome, et ils firent la guerre contre l'empereur Marqīānūs. Alors l'empereur se rappela son commandeur et le compagnon de son courage Āstāt le chef du bataillon, et il on lui raconta qu'il avait quitté cette ville depuis longtemps. Alors l'empereur fit appeler de nombreux cavaliers, et les envoya deux par deux dans toutes les villes. Et il leur dit : «Celui qui le premier m'apportera Āstāt le commandeur, je lui en saurai gré et j'élèverai son grade !» Et quand ils sortirent et s'éloignèrent, voici que deux d'entre eux entrèrent dans le village où se trouvait Āstāt. Et quand il les vit, il les reconnut et se souvint de son succès et de ce qu'il possédait. Et il commença de pleurer et de dire : «Je te prie, ô mon Seigneur Jésus le Christ, que tu me facilite les moyens de voir ma femme et mes enfants avant de mourir !» Et tandis qu'il pleurait et implorait, voici qu'il entendit une voix lui dire : «Ô Āstāt, en vérité tu verras ta femme et tes fils !»

14. Et voilà que ces cavaliers s'approchèrent de lui pour l'interroger au sujet de leur recherche. Et ils lui dirent : «Connais-tu ici un homme appelé Āstāt ayant une femme et deux enfants ?» Il leur répliqua : «Je ne connais pas dans ce village comment les gens s'appellent, car je suis un étranger et un pauvre. Mais si vous le voyez ainsi, venez avec moi à la maison de l'homme pour lequel je travaille afin de vous laver les pieds et que vous vous reposiez un moment. Ils laissèrent faire et répondirent à sa demande. Et lui alla prestement chez cet homme qui l'avait embauché, le pria et lui dit : «Ô valeureux homme, pourrais-tu préparer pour ces cavaliers un repas sur mon salaire afin que je les rassasie ?» Et l'homme fit comme Āstāt l'avait demandé avec joie et gentillesse. Et tandis qu'ils dégustaient, et qu'Āstāt les servait, il sortait en dehors de la maison pour pleurer. Et quand il se fut remis, il se lava le visage et entra pour les servir. Or, tandis qu'était revenu, un des deux cavaliers le dévisagea et à la base du cou observa une marque qu'il connaissait, car il l'avait reçue au moment de partir au combat, coup de lance à la nuque. La marque était claire et ce messenger bondit vers lui, et il l'embrassa en pleurant et en disant : «Vraiment, c'est toi Āstāt notre commandeur. Et quand le maître de la maison eut vu cela, et fut étonné et commença à pleurer à cause du départ d'Āstāt d'auprès de lui. Alors les deux cavaliers l'interrogèrent sur son épouse et ses deux fils.

15. Et ils le saisirent et l'amènèrent à l'empereur Marqīānūs l'interrogea et lui dit : «Ô mon cher Āstāt, comme ton absence a été longue ! Et il lui raconta son histoire tout entière. Alors l'empereur Marqīānūs qu'on le restitue dans ses avoirs, et qu'il se rassemble des compagnons, et qu'il fasse une armée. Et il lui donna beaucoup d'argent et l'envoya combattre les barbares. Et Āstāt demanda à l'empereur de lui octroyer mille hommes de la valeur de ses anciens compagnons, et de tous les villages deux hommes et de toutes les villes deux hommes. Et ils vinrent vers lui de toutes les régions deux hommes. Et par la providence du Christ, le sort tomba sur les fils d' Āstāt. Et ils quittèrent ce village où ils se trouvaient comme l'empereur en avait donné l'ordre. Et lorsque le bienheureux Āstāt passa toute sa cavalerie en revue, il vit les deux jeunes gens bons, beaux et parfaits, et il les plaça tous deux spécialement comme préposés au trésor.

16. Et après que l'empereur lui en ait donné la permission, il se mit en route au loin chez les barbares. Dieu les aidait et il remporta la victoire sur eux et il en tua comme on ne peut les compter. Et il descendit dans de nombreux villages aux jardins agréables. Il y descendit et tandis que ses fils se trouvaient dans un de ces jardins, leur mère était préposée à ce jardin. Ils s'assirent sous un arbre et chacun d'eux se rappela ce qui lui était arrivé et à le raconter à l'autre. Et leur mère entendait leur conversation. L'aîné des deux déclara : «J'aimerais que nous le sachions, ô mon jeune ami, je ne me rappelle de rien de plus que ce que je te dis : Que mon père était un cavalier redoutable et que ma mère était très belle ! Et j'avais un frère plus jeune que moi, de bel aspect avec des cheveux blonds. Et notre père nous prit sur ses épaules sur le bord d'un fleuve, et notre mère marchait derrière lui jusqu'à ce que nous entrions dans un navire. Quand nous en sortîmes, notre mère resta dans le navire et notre père pleura pendant toute la route jusqu'à ce qu'il nous apporte à un fleuve contenant beaucoup d'eau. Et il voulut me faire traverser moi-même. Et quand il m'eut porté sur la rive du fleuve il retourna pour faire traverser mon frère plus petit, un lion vint et me saisit, et après cela je ne sais rien d'autre sur leur histoire». Et quand son frère eut entendu ces mots, il bondit et l'embrassa, pleura et dit : «En vérité, tu es mon frère !» Et après que leur mère ait entendu leurs mots, ses yeux furent inondés de larmes et son cœur se resserra. Elle vint vers eux en pleurant et leur dit : «En vérité, vous êtes mes enfants et le fruit de mes entrailles. Plaise au ciel qu'au plus vite avant que ne défaille mon âme je sache ce qu'a fait votre père !» Et elle ne cessa de pleurer jusqu'au soir.

17. Et après que le lendemain fut arrivé, elle alla elle-même chez Āstāt le commandeur béni sans qu'elle le connaisse. Elle pleura devant lui et lui dit : «Je t'en prie, ô grand commandeur, que tu me libère de cet exil dans lequel je suis, et prends-moi avec toi dans le pays romain» Et après qu'elle eut dit cette parole, elle rappela une partie de son histoire et ce qui lui était arrivé. Il reconnut qu'elle était sa femme et la prit par la main, la conduisait dans sa maison et elle n'arrêta pas de lui raconter par le détail jusqu'à ce qu'elle arrive au souvenir du navire. Et Āstāt

commença à pleurer et à dire : «Et tu as vu, ô femme bien née, ce qu'on fait nos enfants ?» Alors elle lui dit : «En vérité, mon chéri, ce sont là les deux jeunes qui veillent à ton trésor, eux sont nos deux fils, car j'ai entendu leur récit fait l'un à l'autre jusqu'à ce que l'histoire en vienne au lion !». Alors Āstāt le béni appela les deux jeunes gens et leur demanda leurs noms, et chacun lui dit son nom. Alors il se réjouit et son cœur exulta. Et il remercia le Seigneur Jésus christ.

18. Et quand il entra dans la ville de Rome lui sa femme et ses deux fils et son armée, il se fit que l'empereur Marqīānūs qui l'avait envoyé mourut. Et il vint après lui un autre empereur très méchant qui ne connaissait pas Āstāt. Et cet empereur cruel et méchant était un adorateur des idoles. Il ordonna de fermer les églises des chrétiens autant qu'il y en avait dans son empire. Et il ordonna d'ériger des idoles et il excita les gens à les adorer, à leur offrir des sacrifices et des offrandes. Et lorsqu'il entendit que cet Āstāt intègre, commandeur du Christ le Seigneur était entré lui et tous ceux qui l'accompagnaient, et qu'il était chrétien et servait le Christ, il l'appela chez lui. L'empereur cruel lui dit : «Je désire que tu sois soumis à l'empereur et que tu ne t'opposes pas». Il lui ordonna de sacrifier aux dieux et de leur faire une offrande. «Si tu fais cela, j'élèverai ta maison et augmenterai tes effectifs et je serai bon pour toi.» Āstāt le béni lui répliqua et lui dit : «Je me détourne de mon maître Jésus le Christ le Fils du Dieu vivant si je le nie ne fût-ce qu'un seul instant !» Et quand l'empereur impie eut entendu de lui cette parole, il ordonna pour cela à ses bourreaux et ceux qui se trouvaient devant lui de faire sortir Āstāt le martyr loin de lui. Il leur dit : «Saisissez-le et fabriquez pour lui un taureau d'airain de grande dimension et creux, et il ordonna de le chauffer dans la flamme brûlante jusqu'à ce qu'il brûle au charbon, et qu'on y introduise Āstāt, lui, sa femme et ses deux fils. Et lorsque Āstāt le béni apprit qu'il n'y avait point de salut de la part de cet empereur cruel et maudit, il se leva, lui sa femme et ses deux fils, et on dressa devant eux le réceptacle étincelant. Et ils se mirent à prier et à dire : «Nous te remercions, notre Seigneur Jésus Christ, qui nous as obtenu d'être incorporé au service de ton nom redoutable. Nous te demandons et te prions de nous donner la patience sous les supplices de l'empereur impie qui met tes serviteurs au supplice et s'oppose à ton église. Donne-nous de voir ta gloire et d'être associés à tes saints, et nous ceindrons la couronne avec laquelle tu couronnes les martyrs et réalises ta miséricorde et ta médication pour nous aujourd'hui. Pardonne et affranchis complètement quiconque a reçu ton baptême et subi le combat à cause de ton nom. Aie pitié également et protège de tout celui qui fera pour nous une fête et une mémoire. Bénis-les car à toi est la louange et la gloire, ô Seigneur à jamais ! Amen.» Et quand ils eurent terminé leur prière, ces hommes de main les saisirent et les firent entrer dans ce taureau d'airain surchauffé. Et quand ils y furent entrés, leur os furent brûlés et leurs âmes et leurs souffles montèrent comme l'encens parfumé jusqu'au ciel des mains des anges, car ils avaient accompli leur martyre et arrivaient aux délices éternels. Et la foule des croyants dans le Christ le Seigneur entouraient leur foi loin de cet empereur tyrannique et méchant. Ils se rendirent secrètement chez ces bourreaux

qui avaient exécuté le supplice d'Āstāt le grand martyr avec sa femme et ses deux enfants excellents et donnèrent à ces bourreaux beaucoup d'or pour donner une sépulture à ce qui restait des ossements des saints martyrs.

19. Et ils les emportèrent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent avec eux chez l'évêque de la ville. Et il ordonna qu'elles soient mises dans l'écrin d'un turban et qu'on allume une chandelle sur leurs ossements et toute sorte d'encens parfumés jusqu'à ce que meure cet empereur impie et méchant et que son nom disparaisse. Et il survint après lui un autre empereur adorateur du Christ aimant les chrétiens. Après que l'empereur eut réfléchi, il ordonna de détruire les idoles et les statues que vénérât cet empereur cruel fils de Satan. Et cet homme béni ordonna d'ouvrir les églises et les réunions de prières et de célébration. Et le Christ le fit régner longtemps et ordonna aux enfants de l'église et des couvents en tout endroit. Et voici qu'il entendit l'histoire de ce grand martyr Āstāt, et il ordonna de lui bâtir un sanctuaire grand et splendide dans lequel on vénère Āstāt l'intègre et le béni, avec son épouse et ses deux fils. Et leur martyre eut lieu le vingtième jour en partant de septembre, et cela est chez les Syriens Elûl. Et nous prions notre Seigneur Jésus Christ qu'il nous obtienne les prières de ce martyr éminent Āstāt le béni avec les prières de son épouse et de ses deux fils, les élus excellents par l'intercession de notre Dame la pure mère des lumières et de tous les saints. Amen.

*De la légende récente d'Eustathe.*

Ayant cité les versions orientales de la légende d'Eustathe en deux lignes, Hippolyte Delehaye écrivait : «Ce serait un travail fastidieux et peu rémunérateur de relever les variantes qui caractérisent chacune des formes de la légende qui viennent d'être citées»<sup>55</sup> C'est cependant ce que nous avons entrepris, il est vrai, avec deux versions, géorgienne et arabe, qu'H. Delehaye ignorait. Nous pensons en effet que les variantes des versions orientales sont le seul indice permettant de retrouver la fonction du récit au sein de l'histoire. H. Delehaye ajoutait : «Ce qui frappe à la lecture de cette Passion, c'est l'impossibilité d'y découvrir la moindre attache avec la réalité»<sup>56</sup>. Si l'on prend cette expression comme si la réalité se limitait aux événements racontés, on peut y souscrire. Si cependant on se réfère au type de propagande et à l'emblématique du pouvoir chrétien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, la réalité historique offre plus d'une prise au récit. Mais il faut pour y arriver garder en vue un volant documentaire plus large au sein de l'hagiographie chrétienne. Très justement, H. Delehaye prend alors distance par rapport aux divers points d'attaches qui ont été proposés, et qui incluent le douzième Jātaka de la tradition bouddhiste, où le cerf se contente de demander au chasseur la grâce de la survie. Le thème du cerf aurait émigré vers l'occident. Curieusement, le P. Delehaye concluait : «Telle de ces versions – l'arménienne par exemple – a conservé certains traits qui semblent mieux rendre que toutes les autres le texte primitif»<sup>57</sup>

Le but de notre analyse basée sur quatre manuscrits arméniens, deux géorgiens dont un mutilé et un arabe, ne répond en aucun cas à l'espoir d'atteindre un archétype. Celui-ci doit avoir existé en grec. C'est là le premier but de la confrontation des versions. La légende orientale ne peut être considérée comme primitive par rapport à la longue légende conservée en grec, en syriaque et en copte. Sans être exhaustif, nous avons régulièrement noté que telle expression sauvée dans l'une ou l'autre version, se rattache effectivement à quelque phrase conservée dans une des trois légendes longues primitives.

En arménien même, la confrontation des manuscrits laisse repérer un nombre très élevé de variantes, dont nous avons écarté celles qui ne touchent que l'orthographe. Cette variété est l'indice d'une longue transmission. L'âge relativement tardif des manuscrits utilisés, du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, laisse plonger le regard dans l'espace, vide aujourd'hui, des copies perdues, remontant elles, jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle. De cette longue transmission témoigne le fourmillement des variantes.

Non moins étonnante est la correspondance entre le géorgien et l'arménien. En plus d'un endroit, la littéralité de la traduction défie la possibilité de trancher quel

<sup>55</sup> H. Delehaye, *La légende de saint Eustache*, dans Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles 1919, repris dans Id., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, p. 212–239, ici p. 214

<sup>56</sup> Ibid. p. 217.

<sup>57</sup> Ibid. p. 239.

serait le texte original. Là où les textes divergent, on a généralement affaire à une corruption de la transmission géorgienne, accessible pour la plus grande partie dans un seul manuscrit de l'Athos. Mais la traduction arménienne des noms propres des protagonistes au moment du baptême ne laisse pas admettre que le géorgien soit traduit de l'arménien. Le géorgien contient d'ailleurs la curieuse confusion du nom d'Eustathe avec Eustrate, dérivé évident de *Stratelates* ou général, dont la signification paraît avoir été, à partir du grec, prise pour un nom propre. L'arménien ne connaît rien de cette évolution curieuse. Il est hautement probable que la légende grecque perdue a été traduite d'un modèle grec commun dans des milieux qui connaissaient le géorgien et l'arménien. Un indice assez sûr de l'époque de cette traduction en arménien est le mois de Khalots, donné comme équivalent à septembre. On est bien dans le VII<sup>e</sup> siècle.

Le parallèle arabe est beaucoup plus résumé. Il se laisse cependant aisément rattacher à la même famille. Il n'est pas un produit direct de l'ancienne légende longue. En témoigne avant tout le nom de Marcien donné pour empereur au début de la légende. L'arabe se permet toutefois des adaptations dont certaines sont psychologiquement bienvenues. Ainsi la femme d'Eustathe se sauve d'un naufrage, où les vagues du cynocéphale sur elle se trouvent physiquement frustrées par la noyade du méchant. Les autres légendes doivent faire appel à l'inconstance moins probable des lubies du monstre. Elles y retrouvent cependant un motif de mieux souligner la providence divine, menant à leur terme le destin exceptionnel de l'ancien général et de sa famille. La légende arabe nous rend également le service de n'avoir pas entièrement éliminé complètement le nom de Placidus, nom initial d'Eustathe dans toutes les légendes anciennes et complètes. Mais le nom de l'empereur Marcien n'en reste pas moins l'indice évident de la parenté avec le groupe arméno-géorgien.

Il y a quelques initiatives qui ne se retrouvent que dans le résumé tardif, et qui sont de nature à mieux cerner quand et pourquoi ce rejeton de l'ancienne légende a fleuri. La plus voyante est l'exégèse du nom d'Eve par la langue des Cappadociens au § 3, note 29. Une telle remarque ne saurait avoir vu le jour ailleurs qu'en Cappadoce. D'autre part, le marin barbare qui a retenu la femme d'Eustathe à fonds de cale devient dans la légende plus jeune un Cynocéphale au § 8, note 62, et un peu plus loin au § 9, note 65, l'auteur de la légende récente se montre parfaitement au courant : le cynocéphale mange ceux qu'il fait prisonnier. Cette transformation suppose une familiarité avec les légendes de Matthias et d'André<sup>58</sup>, dont l'épicentre est la région des Chalybes, dont le nom est devenu par l'intermédiaire du syriaque *حليّة* «chiens». Cette région se trouve dans la région minière au sud de Trébizonde et Batumi. Ici aussi nous ne sommes pas loin de la Cappadoce. Les «Têtes de chiens» de la légende aboient d'abord, mordent ensuite, et finalement organisent le cannibalisme comme on

<sup>58</sup> Nous avons traité de ce problème dans *Les Actes d'André d'après la tradition attribuée à Éphrem*, paru ici même dans le vol. 3, p. 106–151. Également dans *Actes syriaques d'André attribués à Éphrem*, dans *Symposium Syriacum*, ed. R. Lavenant, Rome 1998, p. 85–105.

le voit surtout dans la légende de Matthias. Là la consommation de victimes semble un élément d'une économie politique locale. Ces textes étaient évidemment connus de ceux qui ont remanié la légende d'Eustathe.

Il est temps de se tourner vers les données archéologiques qui ont été mises en lumière avant tout par Nicole Thierry. Déjà le P.de Jerphanion avait repéré six représentations du cerf d'Eustathe dans les églises rupestres de Cappadoce<sup>59</sup>. N.Thierry en a compté 19, et Catherine Jolivet-Lévy encore trois autres<sup>60</sup>. Ces représentations vont du début du VII<sup>e</sup> siècle dans l'église n°3 de Mavruca jusqu'au X<sup>e</sup> siècle. L'extension géographique recouvre exactement la zone qui va de la Cappadoce à la Géorgie. Mais lorsqu'on arrive en Géorgie, il s'agit évidemment de savoir dans quelle mesure il ne s'agit pas du roi Mirian parti à la chasse, et recevant une vision analogue d'où le rôle du cerf est à vrai dire atténué, dans la «Conversion de la Géorgie»<sup>61</sup>. Cette question est exactement celle que nous abordons dans notre étude qui s'ouvre sur la version copte de la légende de la conversion de la Conversion de la Géorgie.

Dans une étude déjà plus ancienne, N.Thierry écrit : « La vision d'Eustathe est une image traditionnelle en Cappadoce ; les représentations y furent précoces et nombreuses. Ces images sont nées de la christianisation de mythes indo-européens, celui du cerf avatar du grand Dieu et du cerf support du grand Dieu »<sup>62</sup>. Comme nous le montrerons maintenant, nous croyons que l'appel à des éléments de mythologie indienne dans le cas d'Eustathe n'est pas nécessaire. Les symboles usuels de la conversion de l'État au christianisme suffisent à décoder toutes les composantes de l'image emblématique.

N.Thierry date l'église de Mavruca entre 565 et 726, exactement dans la période du rattachement à Byzance de la partie occidentale de l'Arménie, surtout sous l'empereur Maurice, et au moment de la rédaction géorgienne de la Conversion de la Géorgie sous l'empereur Héraclius. Les vestiges cappadociens de la légende courte proviennent bien de cette période. On n'oubliera pas l'existence d'arméniens chalcédoniens, d'où doivent provenir initialement les manuscrits de la légende d'Eustathe. La question a été longuement débattue, d'où provient leur appellation *Tzath*. Le passage d'un livre perdu d'Ukhtanes (972-992) a suscité de nombreuses discussions<sup>63</sup>. Nous pensons que, tout comme le roi Laze Tzathes s'est laissé baptiser par Justinien

<sup>59</sup> N. Thierry, *Le culte du cerf en Anatolie et la vision de saint Eustathe*, dans *Monuments et mémoires*, t. 72 (1991), p. 33–100, ici p. 36, note 17. N. Thierry observe très justement que dans la réédition de l'article de 1919 du P. Delehay dans les *Mélanges* de 1966, on aurait pu déjà signaler les six représentations notées par le P. de Jerphanion.

<sup>60</sup> Catherine Jolivet-Lévy, *Trois nouvelles représentations d'Eustathe en Cappadoce*, *ibid.*, p. 101–106.

<sup>61</sup> Conversion de la Géorgie, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ed. I. Abuladze, t. 1, Tbilissi 1963, p. 159.

<sup>62</sup> N.Thierry, *Art byzantin du haut Moyen-âge en Cappadoce. L'église n°3 de Mavruca*, dans *Journal des Savants*, 1972, p. 233–269, ici p. 257.

<sup>63</sup> N. Marr, *Цаты палеонтологически*, dans N. Marr, *Кавказский культурный мир и Армения*, Erevan 1995, p. 288–297, ici p. 291.



en 522<sup>64</sup>, et que son fils Gubazès a continué la même politique, ainsi aussi Tzathes II, fils de Gubazes, recut en 555 les insignes de son investiture sur les cinq satrapies Sophanène, Anzitène, Sophène, Ashtianene et Balabiténe<sup>65</sup>. C'est la partie qui devient église chalcédonienne à partir du moment où Maurice partage l'Arménie en 591. C'est bien dans cette période que la légende d'Eustathe a eu un regain de signification. Celle-ci était sûrement chalcédonienne.

La légende récente d'Eustathe en arménien, géorgien et arabe, comporte, par rapport aux légendes plus anciennes en grec, copte et syriaque, des variantes onomastiques et géographiques qu'il convient d'analyser avec toute l'attention nécessaire.

Les noms des empereurs sont pleins d'enseignements. L'ancienne légende dit unanimement que le premier empereur fut Trajan, et le second qui occasionne le martyre Hadrien. On a dès lors cherché en vain de situer au premier siècle un Placidus introuvable, en dehors d'un personnage évoqué par Flavius Josèphe<sup>66</sup>. La légende récente donne comme premier nom de l'empereur sympathique à Eustathe, mais absent lors de ses déboires, Marcien. Au moment de la chute de l'empereur Maurice, au témoignage de Théophylacte Simocatta, ce nom n'était pas du tout indifférent : «Les foules se ruèrent et dénoncèrent le potentat ; ils lui reprochaient un orgueil démesuré, et le plaçaient dans la liste des Marcianistes»<sup>67</sup>. Le concile de Chalcédoine et ses implications n'était pas non plus chose indifférente lorsque le futur empereur Heraclius alla détrôner Phocas à Constantinople en 610.

Les soldats portaient sur les voiles de leurs navires les images de la Mère de Dieu, écrit Théophane<sup>68</sup>. Donner à l'empereur sympathique à saint Eustathe le nom de Marcien est une profession de foi d'un franc chalcédonisme, qui n'attirait pas les sympathies des adversaires de ce concile.

Les hésitations des manuscrits arméniens confirment cette réticence. Les deux manuscrits les plus anciens ont placé, l'un (S) Hadrien comme premier empereur, et l'autre (Y) Domitien. On pourrait presque croire à une méprise lorsqu'on trouve Marcien dans les deux autres témoins arméniens. Mais le géorgien et l'arabe sont là pour attester la leçon originale. Aux §§ 13, 15 et 18, l'arabe nomme encore une fois Marcien comme l'empereur qui réinvestit Eustathe dans ses fonctions de généralissime, et il ne nomme pas l'empereur qui ordonne la persécution finale. La recension arménienne mentionne un nouvel empereur au début du § 13, au moment d'envoyer des émissaires à la recherche d'Eustathe, mais n'en donne pas le nom. Au § 18, le nouvel empereur persécuteur devient Trajan

<sup>64</sup> E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1 (Paris.Bruxelles-Amsterdam 1949), p. 267.

<sup>65</sup> B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, Bd 1 (Berlin 1960), p.362 et 539, note 1062.

<sup>66</sup> Cf. H. Delehay, art. cité note 1, p.227: *De bello judaico*, III, 59, 110, 144 et 325 et IV, 58.

<sup>67</sup> Théophylacte Simocatta, ed. C. de Boor, P. Wirth, 1972<sup>2</sup>, p.300 : τὰ δὲ πλήθη συρρεῦσαντα ἐβλασφῆμουν εἰς τὸν αὐτοκράτορα καὶ μεγίσταις ὕβρεσι τὸν Μαυρίκιον ἐβαλλον τῷ τε τῶν Μαρκανιστῶν καταλόγῳ συνέταπτον.

<sup>68</sup> Ed. C. de Boor, vol 1 (Leipzig 1883), p. 298, 28.

et non Hadrien. Ceci permet de comprendre l'insertion plus logique de Domitien dans Y, mais l'inversion avec Hadrien dans S est à peine saisissable sans se référer à une *damnatio memoriae* de Marcien, le bon empereur de la légende éliminé dans les copies arméniennes ultérieures.

Les noms géographiques impliquent eux aussi quelques paradoxes. Si le lieu dans lequel Eustathe et sa famille entendent se réfugier est bien l'Égypte au § 8 comme dans la légende longue, le fleuve n'est le Nil que dans la version géorgienne, ce qui constitue plutôt une déduction à partir de la volonté d'atteindre l'Égypte. L'arménien dit seulement un certain fleuve, tout comme le copte d'ailleurs. Un peu plus loin dans le récit copte, au moment où les délégués de l'empereur reconnaissent Eustathe, il est précisé que la cicatrice de la blessure d'Eustathe provient d'un assaut contre les Massagètes : «Au temps où on le blessa dans le combat avec les Massagètes»<sup>69</sup>. Cette note géographique ne favorise sûrement pas l'Égypte comme lieu d'exil des deux fils et de la femme d'Eustathe, puisqu'Eustathe est redemandé pour contenir les barbares au-delà du fleuve. Ce fleuve est nommé dans les trois versions de l'ancienne légende comme l'Hydaspe. Ce nom a favorisé les rapprochements du thème du cerf avec les données indiennes. Il est vraiment difficile de comprendre comment, dans la version arméno-géorgienne, cet emplacement est devenu le pays des Elamites au delà du Danube. L'arabe n'a pas de parallèle. Il est probable que le fleuve a d'abord été le Tigre, Diglat, dans quelque transcription, car on ne voit pas sinon comment l'Élam ou le Khouzistan a pu lui être associé. Ensuite, ce nom a dû être mal lu comme étant le Danube ; sans que pour autant le nom de l'Elam disparaisse. Nous n'oserions trancher dans ce qui s'est produit pour arriver à un résultat commun aussi déconcertant. De toute manière l'Égypte doit être écartée. Quant au village où Eustathe a travaillé pendant 15 ans, il est appelé Badisson en grec, Batison dans nos versions, et le copte porte «le village qu'on appelle Bassos»<sup>70</sup>. Le toponyme n'a pas été identifié. Aussi décevantes que soient ces données, elles invitent à rechercher l'exil de Theopiste plutôt au nord-est de l'empire.

<sup>69</sup> P. 117 : ἡ ποταμὸς ἡ ταυτὴν ἡμοῦ ἡ ππολῆνος ἡ ἡμασίκατης.

<sup>70</sup> P. 114 : οὐκ ὡν ἐγνοῦτε ἐρος ἔε βασσος. En syriaque Badison.

*Fonction de la légende du Kartlis Cxovreba vis-à-vis de la bataille du Frigidus en 394*<sup>71</sup>

Dans la première partie de cette étude, nous avons montré que la partie perdue de l'histoire copte de Theognosta, qui est la Nino des textes géorgiens et la «captiva» de Rufin d'Aquilée, peut se lire extrêmement résumée dans le synaxaire copte arabe, dont nous avons donné une fois de plus la traduction. Ces feuillets perdus en copte détaillaient le contenu de la bataille du Frigidus : «Le roi, au cours d'une campagne, se trouva pris dans le brouillard. Mais ayant fait le signe de la Croix selon le rite de la sainte, le vent dispersa le brouillard et permit au roi de remporter la victoire sur ses ennemis.» On lit bien qu'il ne s'agit pas d'une partie de chasse. Les raisons de la bataille sont l'exécution de l'empereur Gratien en 383 par Andragthios. Il avait en effet en 382 dissout la fonction de grand prêtre païen à Rome au profit du christianisme<sup>72</sup>. Aucun empereur n'était allé jusque là. Son jeune frère Valentinien II périt également dans des circonstances moins décisives. Une vengeance légitime de la part du christianisme s'imposait à Théodose pour relever l'affront fait à la dynastie de Valentinien. Les sources qui racontent cet épisode sont nombreuses et se complètent : on a à nouveau Rufin, Orose, Theodoret, Socrate, Sozomène et Jean d'Antioche. Au livre XI de son histoire ecclésiastique, Rufin décrit la bataille avec un sens aigu de la rhétorique : « Igitur praeparatur ad bellum non tam armorum telorumque quam ieiunorum orationumque subsidiis, nec tam excubitarum vigiliis quam obsecrationum pernoctatione munitus, circumibat cum sacerdotibus et populo omnia orationum loca, ante martyrum et apostolorum thecas iacebat cilicio prostratus et auxilia sibi fida sanctorum intercessionem poscebat. at pagani, qui errores suos novis semper erroribus arrimant, innovare sacrificia et Romam funestis victimis cruentare, inspicere exta pecudum et ex fibrarum praescientia securam Eugenio victoriam nuntiare, superstitiosius haec agente et cum omni animositate Flaviano tunc praefecto, cuius adsertionibus, magna enim erat in sapientia praerogativa, Eugenium victorem fore pro certo praesumpserant, sed ubi verae religionis fretus auxilio Theodosius Alpium fauces coepit urgere, primi illi, quibus nequiquam litatae tot victimae, sed fallaciae conscientia trepidi daemones in fugam versi. post etiam magistri horum et doctores errorum, praecipue Flavianus plus pudoris quam sceleris reus, cum potuisset evadere, eruditus admodum vir, mereri se mortem pro errore iustius quam pro crimine iudicavit. ceteri vero instruerunt aciem et conlocatis in superiore iugo insidiis ipsi pugnam in descensu montis expectant. Verum ubi ad primos ventum est et ilico se legitimo principi tradiderunt cum ceteris imis vallibus deprehensis conflictus acerrimus geritur. Stetit aliquamdiu anceps victoria, fundebantur auxilia barbarorum et terga iam hostibus dabant, sed fiebat hoc non ut Theodosius vinceretur sed ne per barbaros vincere videretur. tum ille, ut conversas suorum acies vidit, stans in edita rupe unde

<sup>71</sup> Une petite monographie sur cette bataille a été donnée par O. Seeck et G. Veith, *Die Schlacht am Frigidus*, *Klio* 13 (1913), Heft. 3.

<sup>72</sup> F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975, p. 83 et 92.

et conspiciere et conspici ab utroque posset exercitu, proiectis armis ad solita se vertit auxilia et prostratus in conspectu dei «omnipotens, inquit, deus tu nosti, quia in nomine Christi filii tui ultionis iustae, ut puto, proelia ista suscepi. si secus, in me vindica, si vero cum causa probabili et iusta confisus huc veni, porrige dexteram tuis, ne forte dicant gentes : ubi est deus eorum ?» quam supplicationem pii principis certe a deo susceptam hi qui aderant duces animantur ad caedem, et praecipue Bacurius vir fide pietate virtute animi et corporis insignis et qui comes esse et socius Theodosii mereretur, proximos quosque conto telis gladio passim sternit, agmina hostium confecta et constipata perrumpit, iter per milia ruentium ad ipsum tyrannum ruptis agminibus et acervatim fuis stragibus agit. Vix fortasse ab impio credantur quae gesta sunt, etenim compertum est, quod post illam imperatoris precem, quam deo fuderat, ventus ita vehemens exortus est, ut tela hostium in eos qui iecerant retorqueret. Cumque magna vi persistente vento omne iaculum missum ab hostibus frustraretur, fracto adversariorum animo seu potius divinitus repulso, Arbogaste duce nequiquam deo adverso, fortiter faciente, Eugenius ante Theodosius pedes vinctis post terga manibus adducitur, ibique vitae eius et certaminis finis fuit. Tum vero religioso principi gloriosior victoria de frustratis opinionibus paganorum quam de tyranni interitu fuit, quibus spes vana et falsa divinatio minus in interitu contulit poenae quam pudoris servavit in vita.<sup>73</sup>

Ce long texte mérite une traduction : «Il (Théodose) se prépara donc à la guerre, non pas tant avec le secours des armes et des lances qu'avec celui des peines et des prières. Il s'appuyait non pas tant sur la surveillance des gardes nocturnes que sur les nuits de prières. Il parcourrait tous les sanctuaires avec les prêtres et le peuple, se prosternait à terre avec un cilice devant les reliquaires des martyrs et des apôtres et demandait pour lui l'aide fidèle par l'intercession des saints. De leur côté les païens, qui ajoutent constamment à leurs errements de nouvelles erreurs, renouvelant les sacrifices, ensanglantant Rome de victimes funestes, scrutaient le foie du petit bétail et par le présage tiré de leurs fibres annonçait à Eugène la victoire. Flavien qui était alors préfet faisait tout cela avec plus de superstition encore et avec un zèle absolu. Ses déclarations étaient en effet un gage d'une grande sagesse et ils tinrent à l'avance pour acquis qu'Eugène serait victorieux. Mais dès que, appuyé sur la vraie religion Théodose commença à déborder les cols des Alpes, eux pour qui en vain tant de victimes furent immolées, ils furent en leur conscience fallacieuse les premiers à fuir, démons apeurés. Ensuite également leurs maîtres et leurs docteurs dans l'erreur, surtout Flavien, plus coupable de respect humain que de crime. Alors qu'il aurait pu échapper, en gentilhomme, il jugea qu'il méritait davantage la mort pour son erreur que pour un crime. Les autres disposèrent le front, installèrent des guet-apens au-dessus du col et attendirent eux-mêmes la bataille à la descente de la montagne. Quand donc on en arriva aux premiers, ils se livrèrent au prince légitime tandis qu'avec les autres pris au fond des vallées un combat acharné se livrait. La victoire demeura un certain temps indécise, les auxiliaires barbares se répandant et livrant leurs arrières à

<sup>73</sup> Rufin, dans Eusebius Werke, *Kirchengeschichte*, ed. Th. Mommsen, t. 2 (Leipzig 1908), p. 1037–1038.

l'ennemi. Mais cela se passa non pas pour que Théodose soit vaincu, mais afin qu'il ne paraisse pas vaincu grâce aux barbares. Alors lui, quand il vit la pointe des siens dans la mêlée, se tint debout sur un rocher élevé, d'où il pouvait voir et être vu des deux armées. Il jeta ses armes, se tourna vers son appui naturel et prosterné en présence de Dieu déclara : « Dieu tout-puissant, tu sais que j'ai engagé cette bataille au nom de ton fils le Christ pour une vengeance que je crois juste. Sinon venge-toi de moi. Mais si je suis venu confiant dans une cause raisonnable et juste, étends ta dextre sur les tiens de peur que les païens ne disent : où est leur Dieu ? » Cette prière du prince pieux fut sûrement reçue de Dieu. Les chefs pieux en furent galvanisés au combat, et surtout Bacour, homme exceptionnel par la foi, la piété et la vertu de l'âme et du corps, lequel mériterait d'être comte et associé de Théodose. Il écrasa ça et là de son glaive quelques-uns des plus proches avec la pointe de leur lance, défît les rangs des ennemis et brisa leur cohésion. Il se traça un chemin entre mille agresseurs jusqu'au tyran lui-même, les ordres s'étant rompus et le carnage partout accumulé. Ce qui était arrivé pourrait à peine être cru par l'impie. Il est en effet avéré qu'après cette prière que l'empereur avait faite, un vent d'une force telle s'était levé, que les lances des ennemis se retournaient sur ceux qui les avaient lancées. Ce vent d'une force inouïe se prolongeant, tous les projectiles lancés par les ennemis manquèrent leur but. L'âme des adversaires se brisa ou même fut divinement repoussée. Arbogaste leur chef ne pouvant rien faire de valable devant Dieu. Eugène fut amené les mains liées derrière le dos aux pieds de Théodose, et ce fut là la fin de sa vie et de son combat. Pour le prince vraiment pieux la victoire se révéla plus glorieuse par l'anéantissement des opinions des païens que par la mort du tyran, dont la vaine espérance et la fausse divination lui infligeaient moins de peine dans la mort qu'elles ne lui avaient accordé de respect dans la vie » Socrate de son côté écrit « Βακκούριος γὰρ ὁ στρατηλάτης αὐτοῦ τοσοῦτον ἐπερρώσθη ὥστε σὺν τοῖς πρωταγωνισταῖς εἰσδραμεῖν... *Son général Bacour fut à ce point encouragé qu'il courut au devant des premiers assaillants...* »<sup>74</sup> Si nous citons cette phrase, c'est pour montrer que les éloges dévolus à Bacour par Rufin d'Aquilée lui sont personnels, et d'ailleurs parallèles à ce qu'il lui attribue à la fin de son propre récit de la conversion des Géorgiens par la captive romaine : « Haec nobis ita gesta fidelissimus vir Bacurius, gentis ipsius rex et apud nos domesticorum comes, cui summa cura religionis et veritatis exposuit, cum nobiscum Palestini tunc limitis dux in Hyerusalymis satis unanimiter degeret. *Que cela ce soit passé ainsi, le très fidèle Bacour, roi de sa propre nation et comes domesticorum chez nous, nous l'a exposé avec le souci le plus grand pour la religion et la vérité, alors qu'avec nous il tenait alors avec assez de bonne entente le poste de Duc du limes de Palestine à Jérusalem.* »<sup>75</sup>

Nous en arrivons ainsi au problème central de notre étude. Nous avons montré, dans notre étude précédente, combien la chronologie de la tradition copte de Theognosta permettait de s'insérer convenablement en laissant la hiérarchie grecque venir de Constanti-

<sup>74</sup> Sokrates *Kirchengeschichte*, ed. Günther Christian Hansen, Berlin 1995, p. 308.

<sup>75</sup> Rufin, Eusebius Werke, *ibid.*, p. 976.

nople sous l'empereur Honorius<sup>76</sup>. Ce même texte ignore la conversion privée de Bacour, mais attribue la conversion à la bataille du Frigidus elle-même. L'obscurité qui entoure le roi Bacour au combat est le fruit de la poussière soulevée par le vent comme le note Théodoret : καὶ μέντοι καὶ κόνις ὅτι μάλιστα πλείστη κατὰ τῶν προσώπων φερομένη μύειν τὰ βλέφαρα καὶ ταῖς κόραις ἐπαμύνειν πολεμουμέναις ἡνάγκαζεν. car notamment une poussière considérable frappait les visages forçant à fermer les paupières et à protéger les pupilles agressées»<sup>77</sup>. Sur la réalité de ce vent saisonnier dans le Frioul, O. Seeck a réuni une bonne documentation. La réalité physique ne saurait être mise en doute. Précisément à cause de cela, Ambroise de Milan dans son commentaire du Ps.36,25 souligne la portée purement spirituelle du combat : «et quod peius erat, non erant corporum graviora vulnera illa quam mentium ; deficiebant enim corde, cum deum adversum se pugnare cognoscerent : Et le pire n'était les blessures plus grandes des corps mais celles des esprits. Le cœur leur défailait quand ils reconnurent que Dieu combattait contre eux !»<sup>78</sup>.

Il faut donc savoir à quelle époque Rufin d'Aquilée a rencontré Bacour à Jérusalem, et dans quelle mesure les adjectifs pleins de respect qu'il lui attribue proviennent de la rencontre qu'il a eu plus tard avec lui. Un indice en est la réflexion curieuse dans le récit de la bataille : Bacour aurait mérité d'être comes ou Comte de Théodose. Ceci suppose que Théodose, mort le 17 janvier 395, ne l'a pas fait Comte lui-même. Mais quand il le rencontre en Palestine, Bacour est Comte des Domestiques et Duc de Palestine. Le récit de la Conversion de la Géorgie est donc bien postérieur au récit de la bataille du Frigidus, et Rufin en citant sa source a énoncé des titres qu'il ne possédait pas lorsqu'il était simplement *magister militum* dans le Frioul. Si la légende copte est la vraie, on doit analyser pourquoi Bacour a raconté sa propre conversion en Géorgie comme une partie de chasse, où l'obscurité ambiante se rattache au récit de la bataille du Frigidus, et d'où le roi ayant invoqué le dieu des chrétiens, sort converti au Dieu de Nino. Lorsque l'on sait de quelle force de symbolisme la croix a été chargée lors de la bataille du Pont Milvius où Constantin se convertit lors d'un combat<sup>79</sup>, on ne peut échapper à l'impression qu'il manque, dans la conversion du roi Bacour à la chasse, la présence du cerf et de la croix, telle qu'elle est apparue à Placidus avant son baptême. Pourquoi ces symboles n'interviennent-ils pas dans le récit de Bacour ? Nous pensons que Bacour a voulu éviter de mettre en valeur ses succès militaires au moment d'expliquer sa reconnaissance envers la justesse de la dévotion de sainte Nino et des guérisons qu'elle opérait. Il a rattaché l'épisode à un fait-divers de chasse,

<sup>76</sup> M. van Esbroeck, Le dossier de sainte Nino et sa composante copte, dans G. Shurgaia, Santa Nino e la Georgia, Roma 2000, p. 99–123.

<sup>77</sup> Theodoret. Kirchengeschichte, ed. L. Parmentier, Berlin, 1998, p. 326, V, 13.

<sup>78</sup> Cité par O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, t. 5, Stuttgart, 1921<sup>4</sup>, p. 543, note 256,13.

<sup>79</sup> Sur ce thème, M. van Esbroeck, La portée politico-religieuse des visions pour la conversion des peuples, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 53, 1995, 87–104, et Les trois croix dans le Kartlis Mokcebay, in *Caucasica*, 2, 1998, 70–76.

premier attribut impérial de l'époque, comme le démontre surtout le grand amateur de chasse que fut le jeune empereur Gratien. Mais peut-être Bacour n'ignorait-il pas la légende de saint Eustathe, puisque dans une version copte dont nous ignorons tout sauf les quelques dernières phrases, il est patent qu'un des fils d'Eustathe avant le martyre confie ses restes à la sollicitude de Theognosta. Un tel geste montre que les deux dossiers étaient connexes. Mais le privilège de voir le cerf revenait à Placidias.

Devant la relative rareté de ce nom pourtant ancien, on ne peut échapper au sentiment que Galla Placidia n'a pas reçu ce nom complet indépendamment de la légende de Placidias. On n'a pas retrouvé le nom du côté des ancêtres de Théodose. Cependant, lorsqu'après la mort de Flacilla en 385, mère d'Honorius et d'Arcadius, Théodose vint à Thessalonique pour épouser Galla, fille de Valentinien I et de Iustina d'une part, et sœur de Valentinien II et demi-sœur de Gratien de l'autre, il reprenait la légitimité de la dynastie de Valentinien I<sup>er</sup>. On ne connaît pas les noms en amont de Valentinien I et Valens, et il n'est évidemment pas exclus qu'on trouve là l'origine du nom différencié de Galla *Placidia*, fille de Théodose et demi-sœur d'Honorius et d'Arcadius. Sans vouloir affirmer que la légende d'Eustathe s'est construite sur le sort de Valentinien I<sup>er</sup> et de Théodose, on doit pourtant constater qu'aux deux fils disparus, Gratien et Valentinien II, deux nouveaux fils sont donnés, Honorius et Arcadius, auprès de parents retrouvés et grâce à une lignée se réclamant de Placidias. Ceci suppose que la légende d'Eustathe, où le nom de Trajan est sûrement plus éloigné de l'empereur du 1<sup>er</sup> siècle que du général du même nom qui opéra sur le Danube en ces temps troublés, recueillait en elle-même la symbolique qu'appelle la bataille du Frigidus.

C'est parce que le rôle principal revient à Théodose que Bacour n'en reprend pas pour lui-même le symbole principal, la croix dans les cornes du cerf. Ce qui finalement nous incline à admettre une fonction particulière de la légende eustathienne au sein de la Conversion même de la Géorgie, c'est sa reprise sous le nom de Marcien à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Si la légende n'avait pas servi les intérêts de l'orthodoxie chalcédonienne comme elle avait servi auparavant celle de Théodose, strict orthodoxe, on ne voit pas comment elle se serait en quelque sorte réimplantée dans la zone du chalcédonisme caucasien, et particulièrement dans le contexte d'une prédominance du chalcédonisme en Géorgie face à un antichalcédonisme arménien en pleine fermentation. La légende de Mirian donne alors la main à celle d'Eustathe, dont le nom de Placidias s'est effacé au point de ne demeurer qu'en arabe. On remarquera en effet qu'au chapitre 11 de la légende cappadocienne, au moment où après Job Eustathe élève sa plainte vers le ciel, on relève le titre de *roi* en géorgien et en arabe (Peut-être est-ce en réaction que l'arménien écrit «dépourvu d'armée»). Ce titre serait entièrement déplacé dans le contexte originel de la légende d'Eustathe. Mais il convient admirablement au roi géorgien, qu'il s'agisse de Bacour ou de Mirian dans la légende plus tardive.

Évidemment, le récit de la *captiva* est inséré au X<sup>ème</sup> livre de Rufin d'Aquilée d'un seul souffle entre celui de Frumentius et de Mauvia d'Arabie<sup>80</sup>. On n'est alors

<sup>80</sup> C'est là le thème central de F. Thélamon, *Païens et Chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de «l'Histoire Ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.

pas trop décontenancé de le voir mentionner Constantin comme empereur pourvoyant la Géorgie de nouveaux évêques. Est-ce suffisant pour créer un deuxième Bacour, Comte et Duc en Palestine, différent du héros de la bataille du Frigidus et antérieur à lui ? Cela nous paraît improbable. Gélase de Cyzique a ensuite amplement accrédité la thèse Constantinienne, en y ajoutant le nom d'Alexandre évêque de Constantinople (314-337). Il se fait là l'écho du courant d'interprétation historique qui, après 475, se rattache le plus possible au concile de Nicée pour éviter d'évoquer les conflits intervenus après 451. Gélase de Césarée, décédé en 395, ne peut guère être ici l'intermédiaire. La manière dont Gélase de Cyzique écarte Bacour de la scène politique occidentale mérite l'attention. Voici comment l'historien du V<sup>e</sup> siècle met à la mode du temps le passage où Rufin trace un portrait de son informateur : Τούτων ἡμῖν ὁ πιστότατος Βακκούριος ὑφηγητὴς γέγονεν ἀνὴρ ἐνλαβέστατος καὶ τοῦ βασιλικοῦ γένους τῶν παρ' αὐτοῖς Ἰβήρων περιφανέστατος, ὃς σατράπης Ῥωμαίων καταστάς καὶ τὰς ἀκρωρείας τῆς Παλαιστίνης κατὰ τῶν Σαρακηνῶν βαρβάρων ἐπιστρατεύσας πόλεμον ἄκρως ὅτι μάλιστα τὴν αὐτῶν νίκην ἤρατο. De tout cela l'informateur nous fut le très fidèle Bacour, homme très affable et des plus en vue de la famille royale des Ibères de chez eux. Il devint satrape des Romains et organisa la guerre aux limites de la Palestine contre l'agression des Sarrasins barbares en obtenant la victoire sur eux d'une manière extrême !»<sup>81</sup> On ne pouvait jeter mieux le discrédit sur la légende copte perdue, dont le synaxaire arabe témoigne qu'il mettait l'épisode de la bataille du Frigidus à la base de la conversion du roi géorgien.

Les légendes diverses de sainte Nino n'ont pas échappé au récit de Rufin à l'époque de Constantin, et un roi Miriam est intervenu pour lui donner son crédit. On notera que, assez curieusement, dans la Conversion de la Géorgie, le thème du cerf apparaît au tournant du récit de la conversion à propos de l'arbre servant à construire les croix. და ვითარ პოვეს ხმ იგი, მარტომ მდგომარჲ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიღებულ იყო კელი კაცისაჲ, არამედ მოდინარეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისაჲ მის, რამეთუ ოდეს ირემსაღა ეცის ისარი, მიივლტინ ბორცუსა მას ქუეშე რომელსა ზედა დგა ხმ იგი, და სწრაფით ჭამნ თესლსა მას მის ხისას ჩამცვვნებულსა და სიკუდილისაგან განერის. Et quand on trouva cet arbre dressé seul sur un rocher, et auquel la main de l'homme n'avait pas touché, mais nous apprîmes des chasseurs l'aspect miraculeux de cet arbre. Quand un cerf était blessé d'une flèche, il courait à cette colline où se trouvait cet arbre, et mangeait aussitôt de la semence secrétée par le bois et échappait à la mort.»<sup>82</sup> La scène se passe tout juste après la chasse du roi, où il demeure enténébré. Les Vies de Nino apparues dans la suite ne reproduisent plus ce détail, encore proche du cycle d'Eustathe<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Gelasius Kirchengeschichte, ed. G. Loeschke & M. Heinemann, Leipzig 1918, p. 154.

<sup>82</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ed. I. Abuladze, t. 1, Tbilissi 1963, p. 159.

<sup>83</sup> Ibid., t. 3, Tbilissi 1971, p. 28–29 et 66–67. et t. 4, Tbilissi 1968, p. 355.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

|             |  |
|-------------|--|
| AB          | The Art Bulletin   |
| AJA         | American Journal of Archaeology  |
| AMS, vol. 5 | Paul Bedjan, Acta martyrum et sanctorum, vol. 5, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895.   |
| AMS, vol. 7 | Paul Bedjan, Acta martyrum et sanctorum, vol. 7, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1897.   |
| AR          | Archiv für Religionswissenschaft   |
| ASAE        | Annales du Service des Antiquites de l' Egypte   |
| AUSB        | Annales Universitatis Scientiarum Budapesinensis de Rolando Eötvös nominatae Secto Classic   |
| BCMA        | The Bulletin of the Cleveland Museum of Art  |
| BHG         | Bibliotheca Hagiographica Graeca   |
| BM          | The Burlington Magazine  |
| BMMA        | The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art   |
| BSAML       | Grigory Kessel & Karl Pinggéra, A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature (Eastern Christian Studies, 11), Leuven: Peeters, 2011. |
| BZ          | Byzantinische Zeitschrift  |
| CE          | The Coptic Encyclopedia  |
| CSCO        | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Leuven).  |
| DACL        | Dictionnaire d' archéologie chrétienne et de la liturgie   |
| DOP         | Dumbarton Oaks Papers  |
| EAE         | Encyclopaedia Aethiopica (Wiesbaden).  |
| FB          | Forschungen und Berichte (Staatlichen Museum zu Berlin)  |
| GEDSH       | The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage, ed. S.P. Brock et al., Piscataway: Gorgias Press, 2011.                                  |
| IMJ         | The Israel Museum Journal  |
| MC          | Le Monde Copte   |
| OCA         | Orientalia Christiana Analecta   |
| RB          | Riggisberger Bericht   |
| RSHM        | Reports of the State Hermitage Museum  |
| ВВ          | Византийский временник   |
| ВДИ         | Вестник древней истории  |
| ВИД         | Вспомогательные исторические дисциплины  |
| ЖМНП        | Журнал Министерства народного просвещения  |
| КВ          | Кавказ и Византия (Ереван)   |
| ПКНО        | Памятники культуры: Новые открытия   |
| ПЭ          | Православная энциклопедия (Москва)   |
| СГЭ         | Сообщения Государственного Эрмитажа  |
| ЭЧ          | Эрмитажные чтения  |

# TABLE OF CONTENTS

## FROM THE EDITORS

|   |   |
|---|---|
| The Heritage and the Successors of the “Christian East”<br>( <i>Mikhail B. Piotrovsky</i> ) ..... | 9 |
|---|---|

## ARTICLES

### MIDDLE EASTERN LITERATURE

#### SEBASTIAN BROCK

|  |    |
|--|----|
| In search of St Ephrem .....   | 13 |
| Appendix 1. A brief guide to the main editions and translations<br>of the works of St Ephrem ..... | 25 |
| Appendix 2. Index of first lines of mimre.....   | 52 |
| Appendix 3. Index of first words of madroshe in CSCO and Lamy .....                                | 55 |
| Appendix 4. Index of <i>QOLE</i> for Ephrem’s <i>Madroshe</i> .....                                | 68 |

#### HIDEMI TAKAHASHI

|  |     |
|--|-----|
| The Poems of Barhebraeus: A Preliminary Concordance .....  | 78  |
| Appendix 1. Table 1: Poems of Barhebraeus and Bar Ma’dani Arranged<br>by the Order in Huntingdon 1 ..... | 86  |
| Appendix 2. Table 2: Poems of Barhebraeus and Bar Ma’dani Arranged<br>by Incipits .....                  | 124 |

#### ALBERTO RIGOLIO

|  |     |
|--|-----|
| Aristotle’s Poetics in Syriac and in Arabic Translations:<br>Readings of “Tragedy” ..... | 140 |
|--|-----|

#### NIKOLAI N. SELEZNYOV

|   |     |
|---|-----|
| Franks and Eastern Christian Communities: A Survey of their Beliefs and Customs<br>by an Arabic-Speaking Coptic Author (MS Mingana Chr. Arab. 71) ..... | 150 |
|---|-----|

#### ALESSANDRO MENGOZZI, LUCA B. RICOSSA

|  |     |
|--|-----|
| Folk Spontaneity and Pseudo-Teretismata in East-Syriac Soghiyāthā: Resurrection,<br>Joseph and His Mistress, ‘Tell me Church!’, Moses and Jesus, and Great Rome .... | 162 |
|--|-----|

#### MARTIN TAMCKE

|  |     |
|--|-----|
| How Does One Write a Saint’s Life? Reflections on the Biography<br>of Isho‘yabb III ascribed to Ḥenanisho‘ I ..... | 181 |
|--|-----|

#### GRIGORY M. KESSEL

|  |     |
|--|-----|
| An East Syriac Book in the Library of St. Catherine’s Monastery on Sinai:<br>the Case of the Monastic Collection M20N from the ‘New Finds’ ..... | 185 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| ANTON D. PRITULA  |     |
| Khāmīs bar Ẹardāḥē (late 13 <sup>th</sup> century) and the Arbela Literary Circle.....  | 216 |
| NATALIA S. SMELOVA, NIKOLAI A. LIPATOV-CHICHERIN  |     |
| George, Archbishop of Damascus: an Impostor's Intrigue in the History of Relations<br>Between the Maronite Church and the Holy See in the mid – 16 <sup>th</sup> century..... | 244 |
| YURY ARZHANOV   |     |
| The Arabic Version of the Syriac Gnomologies "On the Soul" by Mubaššir b. Fātik .....   | 312 |
| ALEXANDRA A. MASHTAKOVA   |     |
| The Origin of the Melchizedek Tradition in the «Cave of Treasures» .....  | 323 |
| SERGEY A. FRANTSUZOV  |     |
| From the History of the Ethiopian Church.<br>Letter from Echege Theophilus to Lieutenant Mulazzani .....  | 331 |
| BYZANTINE AND SLAVONIC TRADITIONS   |     |
| ANATOLY A. ALEXEEV  |     |
| Communicative Conflict as a Stylistic Method in the Gospel of John .....  | 341 |
| ANDREY YU. VINOGRADOV   |     |
| The Fate of the Man-eaters' City in the Christian East .....  | 351 |
| ANISAVA MILTENOVA   |     |
| The Tale of the Twelve Dreams of King Shahinshahi: New Data .....   | 362 |
| ROMAN N. KRIVKO   |     |
| Old Russian office Menaia as a Source for Studies in Byzantine Hymnography .....  | 378 |
| ISKRA HRISTOVA-SHOMOVA  |     |
| Old Church Slavonic Synonymy in the Early Translations<br>of the Offices of the Saints .....  | 391 |
| ART AND MATERIAL CULTURE  |     |
| SVETLANA B. ADAXINA, VIKTOR L. MYTS   |     |
| The Partenit Basilica in 10 <sup>th</sup> to 11 <sup>th</sup> centuries (the First Stage of the Monument's<br>Existence) .....  | 401 |
| PIOTR Ł. GROTOWSKI  |     |
| Metagraphe in Byzantine Art.....  | 504 |
|   | 741 |

VERA. N. ZALESSKAYA

- The Byzantine Toreutic of the 10<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> Centuries from Asia Minor in the Light of the Will of Eustathius Boilas (1059) ..... 526

ALEXANDER YA. KAKOVKIN

- Gospel Subjects and Characters on Coptic Textiles ..... 534

MARK G. KRAMAROVSKY

- Solkhat: Allah and Messiah in the Culture of the Crimean Streets in the 14<sup>th</sup> Century..... 559

## NOTES

DMITRY F. BUMAZHNOV

- A School for the Solitary: Monastic Reading in St. Isaac of Nineveh ..... 577

ELENA K. PIOTROVSKAYA

- Old Slavonic Codices of Gospels in the Collection of N. P. Likhachev from the Archives of the St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences ..... 584

LELA KHOPIRIA, TINA TSERADSE

- Georgian Church Manuscripts from the Collection of St Petersburg's Institute of Oriental Manuscripts and their Significance ..... 591

ALFIJA A. MUSAKAEVA

- Anastasios Bracteate ..... 610

VASGEN S. MINASANTS

- Gravestones with Crosses and Syrian Inscriptions from the State Museum of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan ..... 615

## РЕЦЕНЗИИ

- E. van Donzel, A. Schmidt.* Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's quest for Alexander's Wall. Leiden, Boston, Brill, 2010 (Brill's Inner Asian library; v. 22). 271 p. (*Pavel V. Basharin*) ..... 631

- G.G. Blum.* Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2009 (Orientali Biblica et Christiana. Band 17). S. 718 (*Pavel V. Basharin*) ..... 640

|   |     |
|---|-----|
| The Gospel According to John in the Byzantine Tradition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. XLVIII + 273 p.<br>(Anatoly A. Alexeev) .....   | 647 |
| Творогов О. В. Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог. М.; СПб. 2008. 141 с.<br>(Elena K. Piotrovskaya) .....  | 657 |
| Балканский сборник к XXII международному конгрессу византинистов. София, 22–27 августа 2011 г. СПб., 2011. 303 с. + 228 ил.<br>(Elena K. Piotrovskaya) .....  | 658 |
| Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра. СПб., 2011. 239 с.<br>(Anton D. Pritula) .....   | 661 |
| Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 55 (2009). 401 с.; № 58 (2010). 417 с.; 61 (2012). 377 с. Париж–Москва<br>(Anton D. Pritula) .....  | 661 |
| Евгений Барский. «Зардошт, он же Бārūх писец» // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 61 (2012). С. 109–122. Париж–Москва, Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы<br>(Anton D. Pritula) ..... | 665 |

## FROM THE HISTORY OF SCIENCE

|   |     |
|---|-----|
| IGOR P. MEDVEDEV<br>Academician F. Krug on the Status of Keeper of the Hermitage Collections<br>(From the History of the Hermitage) ..... | 671 |
| MICHEL VAN ESBROECK<br>Nino, Théognosta et Eusthate : un dossier hagiographique oriental<br>des IVe-Ve siècles. ....                      | 678 |
| LIST OF ABBREVIATIONS. ....   | 739 |